

اخترنا لك

هذه المجموعة من البحوث نشرت
على شكل مقالات في مجلات متفرقة
للسيد محمد باقر الصدر

دار الزهراء
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان



اخترنا لك ...

اخترنا لك

هذه المجموعة من البحوث نشرت
على شكل مقالات في مجلات متفرقة
للسيد محمد باقر الصدر

حقوق الطبع محفوظة للناسر
الطبعة الاولى
١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

في واقع الصراع المحتوم بين قوى الكفر والضلال وبين قوى الاسلام يشعر العاملون في الحقل الإسلامي العام بالحاجة إلى الفكر القوي المنفتح على الحياة بكل ما فيها من تطلعات وانطلاقات ، الذي يعالج الحلول الإسلامية لمشاكل الحياة بقوة وانفتاح. لتقف في مركز القوة أمام الحلول الأخرى المطروحة في الساحة من قبيل التيارات اللا اسلامية المعاصرة .

وعلى ضوء هذا حاولت « دار الزهراء » أن تقدم لقراء الفكر الإسلامي القوي المنفتح الذي يتمثل في فكر سماحة آية الله المحقق السيد محمد باقر الصدر.

هذا الفكر الذي عرفه رواد التفكير الإسلامي ببحوثه
الفلسفية والاقتصادية والفقهية كأعمق ما يكون الفكر، وكأرحب
ما يكون الأفق حتى ليخيل إليك أنه يمثل مدرسة قائمة بذاتها
في حركة الإسلام الفكرية في الحياة .

وهذا الكتاب الذي نقدمه هو مجموعة بحوث مختارة نشرت
في الصحف والمجلات الإسلامية التي تجدد - أيها القارئ الكريم
فهرست بأسمائها وموضع البحوث فيها في آخر هذه الحلقة ،
فحاولنا أن نجعلها في هذا الكتاب بعد موافقة صاحبها المفكر
الإسلامي الكبير .

والله نسأل أن يحفظ لنا وجود محققنا الكبير وأن يديم عطاءه
ويوفقنا لخدمة العلم والإسلام والمسلمين .

دار الزهراء - بيروت

في الفلسفة

١ - اليقين الرياضي والمنطق الوضعي

اليقين الرياضي والمنطق الوضعي

قد يكون من أهم الخلافات الفلسفية التي عاجلها الفكر البشري على مر العصور وهو الخلاف حول مصدر المعرفة وأساسها. وقد انقسم المفكرون ازاء هذه المشكلة إلى قسمين :

القسم الأول : آمن بأن المعرفة البشرية ذات أساس عقلي ، فهي تنتهي إلى أسس ومبادئ يدركها العقل إدراكاً حدسياً مباشراً ، وعن طريق تلك الأسس والمبادئ وفي ضوءها تستنبط سائر فروع المعرفة .

والقسم الثاني : آمن بأن التجربة هي الأساس العام الوحيد ، الذي يعمون الإنسان بكل ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري ، ولا توجد لدى الإنسان أي معارف قبلية بصورة مستقلة عن التجربة . وحتى ما يبدو في أعلا درجات التأصل في النفس البشرية من قضايا الرياضة والمنطق ، نظير : $2 = 1 + 1$ ، والمثلث له ثلاث زوايا ، واثنان نصف الأربعة ، والكل أكبر من جزئه . حتى هذه القضايا ترجع في التحليل إلى التجربة التي عاشها الإنسان على مر الزمن .

فالإنسان حين يمارس التجارب الحياتية أو العلمية ويحاول تفسيرها ، ليس أعزل - على الرأي الأول - بل هو مسلح بتلك المعارف القبلية التي تكون الرصيد الأساسي للمعرفة ، وتقوم بدور المصباح الذي ينير للتجربة طريقها، ويوحى للإنسان بتفسير ما يمارسه من تجارب .

وأما على الرأي الثاني ، فالإنسان أعزل تماماً ، لا يملك شيئاً سوى بصيص النور الذي يجده في تجاربه ، فلا بد أن يفسر تجربته على أساس هذا النور دون أن يستمد في موقفه ضوءاً من أي معرفة قبلية .

وقد قام المنطق العقلي اعلى أساس الرأي الأول ، وقام المنطق التجريبي الحديث على أساس الرأي الثاني .

وكان من نتيجة تجريبية المنطق الحديث وإنكاره أي أساس عقلي مسبق ، اتجاؤه إلى رفض اليقين والقول : بأن المعارف البشرية العامة لا تبلغ درجة اليقين ، مهما توفرت الدلائل عليها وأيدت التجارب صحتها .

خذ مثلاً معرفتنا : بأن الماء يغلي إذا أصبح حاراً بدرجة معينة ، فإن هذه المعرفة ليس لها مصدر إلا التجربة ، ومن الطبيعي أن التجربة لا يمكن أن تشمل كل المياه وفي جميع الحالات ، لأن العدد الذي يمارس الإنسان إختباره من أفراد الماء محدود على أي حال ، مهما امتدت التجربة أو اتسعت . فالقاعدة

العامة إذن (وهي : أن الماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة) لا يمكن استنتاجها بجميع أفرادها من التجربة استنتاجاً مباشراً ، وإنما هي في الحقيقة تعميم لدلولات التجربة . ففي المرحلة الأولى نشأت بالتجربة أن هذا الماء غلي بالحرارة ، وذاك الماء غلي أيضاً بالحرارة ، وعدة مياه أخرى سجلت نفس النتيجة في التجربة . . وهكذا نعرف بصورة مباشرة من التجربة على كل فرد من المياه التي مارسناها ، قضية جزئية تختص بذلك الفرد وعند تجميع عدد كبير من هذه القضايا الجزئية ، التي تدل على عليها التجربة دلالة مباشرة ، نصل إلى المرحلة الثانية ، وهي مرحلة التعميم على أساس الاستقراء العلمي ؛ فنعمم مدلولات التجربة ، وننتزع من تلك القضايا الجزئية قضية عامة تقول : « أن كل ماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة » دون فرق بين الأفراد التي جربناها من الماء وغيرها من المياه » التي لم تدخل في نطاق التجربة بعد .

وهذا التعميم في المرحلة الثانية لا يقوم على أساس يقيني في رأي المنطق التجريبي ، لأن أساس المعرفة الوحيد هو التجربة ، وهي لم تمارس إلا مع عدد محدود من أفراد الماء .

فالتعميم إذن - أو المعرفة العامة - لا يعتمد إلا على استقراء ناقص وتجاوز عن الحدود التي شملها نطاق التجربة ، وما دام يستبطن هذا التجاوز عن النطاق التجريبي حتماً فلا يمكن أن

نرقي المعرفة العامة إلى درجة اليقين بحال من الأحوال ، بل تبقى احتمالية ، ويزداد الاحتمال وتكبر درجته كلما ازدادت التجارب وشملت عدداً أكبر من أفراد الطبيعة فإذا جربنا الماء في مائة حالة فوجدناه يغلي عند الحرارة ، يصبح إيماننا بالقاعدة العامة (وهي ان كل ماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة أقوى من إيماننا حين كانت تجاربنا لا تتجاوز عشر حالات مثلاً ، ولكن إيماننا بالقاعدة على أي حال » ومهما ازدادت الحالات التي تشملها التجربة لا يبلغ إلى مستوى اليقين ، ما دام يستبطن ذلك العميم بدون تجربة مباشرة تدل عليه .

وعلى هذا الأساس ينتهي المنطق التجريبي إلى أمرين :

أحدهما : ان المعرفة العامة احتمالية وليست يقينية .

والآخر : إن المعرفة العامة تزداد درجة احتمالها تبعاً لزيادة التجارب التي يعتمد الاستقراء عليها .

والمنطق التجريبي يطبق هذين الأمرين على كل معرفة عامة مهما كان نوعها وه وضعها لأنه يؤمن بأن التجربة هي الأساس الوحيد والمصدر الأساسي للمعرفة ، وان كل معرفه عامة لانعدو أن تكون تعميماً لمعطيات التجربة ، وتجاوزاً عن مدلولاتها المباشرة إلى القاعدة العامة على أساس الإستقراء .

وبهذا مني المنطق التجريبي بمشكلة خطيرة جداً « وهي تفسير اليقين في القضايا الرياضية والمبادئ المنطقية ، وتبرير

الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعية .

والمشكلة تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا العلوم الطبيعية «
وقضايا الرياضة والمنطق الأولية من النواحي الآتية :

١ - أن قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينية فهناك فرق كبير بين $1 + 1 = 2$ ، أو أن المثلث له ثلاث أضلاع ، أو أن اثنين نصف الأربعة . وبين قضايا العلوم الطبيعية نظير : أن المغناطيس يجذب الحديد « والمعدن يتمدد بالحرارة ، والماء يغلي إذا صار حاراً بدرجة مائة « وكل إنسان يموت . فان القضايا الأولى لا نتصور إمكانية الشك فيها بحال ، بينما يمكن أن نشك في القضايا الطبيعية من النوع الثاني . فلو أن عدداً كبيراً من الناس الموثوق بفهمهم وإدراكهم للتجارب العلمية أخبرونا بوجود نوع من الماء لا يغلي بالحرارة أو أن بعض المعادن لا تتمدد بالحرارة « لتوقف إيماننا بالقضية العامة . بينما لا نستطيع أن نشك في الحقيقة الرياضية القائلة أن الاثنين نصف الأربعة ، ولو أخبرنا أكبر عدد ممكن من الناس بأن الاثنين أحياناً تكون ثلث الأربعة .

٢ - أن تكرار الأمثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضية الرياضية ، بينما يلعب دوراً إيجابياً كبيراً في القضايا الطبيعية . فنحن كلما نجد أمثلة أكثر لتمدد المعادن ، أو غليان الماء بالحرارة « ونهارس عدداً أكبر من التجارب بهذا الصدد « نزداد تأكيداً من القضية العامة ووثوقاً بها . وإذا وجدنا قطعة مغناطيسية واحدة تجذب الحديد ، لم يكفنا ذلك لكي نؤمن

بأن مغناطيس يجذب الحديد . ما لم نكرر التجربة ونستوعب عدداً أكبر من الأمثلة والنماذج .

ولكن الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضية يختلف اختلافاً كبيراً ، فإن الإنسان في اللحظة التي يستطيع فيها أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أخرى ، ويعرف أن مجموعهما عشرة ، يمكنه أن يحكم بأن كل خمسين تساوي عشرة « سواء كانت الأشياء المعدودة كتباً أو أشياء أخرى ، ولا يزداد اليقين بهذه الحقيقة بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة .

وبتعبير آخر . أن اليقين بهذه الحقيقة الرياضية يصل منذ اللحظة الأولى من إدراكها إلى درجة كبيرة « لا يمكن أن يتجاوزها ، بينما نجد اعتقادنا بالقضايا الطبيعية يزداد باستمرار كلما تظافرت التجارب ، وأكدت باستمرار صدق القضية وموضوعيتها .

٣ - ان قضايا العلوم الطبيعية وإن كانت تستبطن تعميماً وتجاوزاً عن حدود التجربة ولكن هذا التجاوز المستبطن لا يتعدى حدود عالم التجربة ، وان تعدى نطاقها الخاص . فنحن حين نقرر أن الماء يغلي لدى درجة معينة من الحرارة « نتجاوز المياه التي وقعت في نطاق تجاربنا الخاصة إلى سائر المياه في هذا الكون ، ولكننا إذا اجتزنا عالم التجربة ، وقصورنا عالماً آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه ، فمن الممكن أن نتصور الماء في

ذلك العالم وهو لا يفلى عند تلك الدرجة المعينة من الحرارة ،
ولا نجد مسوغاً لتعميم القضية القائلة : بأن الماء يفلى عند درجة
معينة لذلك العالم الآخر وهذا يعني أن التعميم في تلك القضية
إنما كان في حدود العالم الخارجي الذي وقعت التجربة فيه ، وعلى
عكس ذلك القضايا الرياضية فإن الحقيقة الرياضية القائلة : ان
 $2 \times 2 = 4$ صادقة على أي عالم نتصوره ! ولا يمكننا أن
نتصور عالماً تنتج فيه عن مضاعفة الاثنين خمسة ومعنى ذلك أن
التعميم في القضية الرياضية يتخطى حدود الكون المعاش ويشمل
كل ما يمكن أن يعترض من أكوان وأفراد .

هذه فروق ثلاثة بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية .
جعلت المنطق التجريبي في مشكلة ؟ لأنه مطالب بتفسيرها مع
أنه يعجز عن ذلك ما دام يؤمن بأن القضايا الرياضية والطبيعية
جميعاً مستمدة من التجربة بطريقة واحدة ولأجل ذلك اضطر
المنطق التجريبي لفترة من الزمن أن يعلن المساواة بين القضية
الرياضية والطبيعية ؟ وينزل قضايا الرياضة عن درجة اليقين !
الأمر الذي يجعل الحقيقة القائلة ان $1 + 1 = 2$ قضية احتمالية
في رأي التجريبيين ؟ تحمل كل نقاط الضعف المنطقية التي
تشتمل عليها الطريقة العلمية في الاستقراء ، أي طريقة التعميم
وتجاوز حدود التجربة .

وكلن هذا الاعلان والقول من المنطق التجريبي من أكبر

الأدلة ضده ، ومن الشواهد التي تدينه وتثبت فشله في تفسير المعرفة البشرية ، بينما لم يكن المنطق العقلي مضطراً إل التورط فيما وقع فيه المنطق التجريبي « لأن المنطق العقلي نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبلية سابقة على التجربة « أمكنه أن يفسر الفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية : بل قضايا الرياضة مستمدة من معارف سابقة على التجربة « وقضايا الوجود في الطبيعة مستمدة من التجربة ، وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا في طبيعة المعرفة ودرجتها .

وبقي المنطق التجريبي يعاني هذه المشكلة أو هذا النقص في تفسير المعرفة « حتى حاول المناطقه الوضعيون المحدثون أن يسدوا هذا النقص ويعالجوا تلك المشكلة علاجاً واقعياً قائماً على أساس الاعتراف بالفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية « بدلاً عن التهرب من هذه الحقيقة وإنكارها كما كان يضع المنطق التجريبي .

ويتلخص موقف المنطق الوضعي في القول « بأن مرد الضرورة واليقين في القضايا الرياضية إلى كونها قضايا تكرارية لا تخبر عن شيء إطلاقاً ، فيقنعنا بأن $2+2=4$ ليس نتيجة لوجود خبر مضمون الصحة ومؤكد التطابق مع الواقع في هذه القضية الرياضية وإنما هو نتيجة لخلو هذه القضية من الاخبار وكونها تكرارية .

ولكي تتضح فكرة الموقف يجب أن نشير إلى معنى القضايا
الاخبارية والتكرارية .

فإن المنطق الوضعي يقسم القضايا إلى قسمين :

أحدهما : القضايا الاخبارية وهي : كل قضية نتحققنا بعلم
جديد ونصف الموضوع بوصف لم يكن مستتبناً في الموضوع
نفسه فإن الانسان مثلاً بوصفه إنساناً ليس معناه أنه يموت ،
وسقراط بوصفه إنساناً معيناً لا يعني أنه استاذ إفلاطون ، فإذا
قلنا أن كل إنسان يموت أو أن سقراط استاذ إفلاطون كنا نقرر
بذلك وصفاً جديداً للانسان غير مجرد أنه إنسان ، ووصفاً
جديداً لسقراط غير مجرد أنه سقراط وبذلك تكون القضية
إخبارية تركيبية .

والقسم الآخر : القضايا التكرارية، وهي : كل قضية تكرر
عناصر الموضوع بعضها أو كلها ، فلا تضيف إلى علمنا به شيئاً
جديداً سوى إبرازها لتلك العناصر ، بحيث تصبح مذكورة
ذكرأ صريحاً بعد أن كانت متضمنة ، نظير قولك : الاعزب
ليس له زوجة ، فإن هذا الوصف السلبي متضمن في كلمة
الاعزب ، لأن الاعزب هو عبارة عن لا زوجة له من الرجال .
فلم تضيف هذه القضية إلى علمنا بالاعزب علماً جديداً وبذلك
تكون قضية ، تكرارية .

ففيما يتصل ببحثنا الذي نعالجه الآن يحاول المناطقة
 الوضعيون من التجريبيين : أن تدرج قضايا الرياضة كلها في
 القضايا التكرارية ، ويفسر الضرورة واليقين فيها على اساس
 خلوها عن الاخبار وعمقها عن إعطاء معرفة بالموضوع . ففي
 الحقيقة الرياضية القائلة أن $1 + 1 = 2$ لا نجد الا تكراراً
 عميقاً . لأن ٢ رمز يدل على نفس ما يدل عليه $1 + 1$ فقد
 استخدمنا في هذه القضية رمزين متكافئين يدلان على عدد معين ،
 وقلنا أن احدهما يساوي الآخر . فهو في قوة قولنا أن $2 = 2$ ،
 وكذلك الأمر في القضية الهندسية القائلة أن المربع له اربعة
 أضلاع . فإن الوصف مستبطن في الموضوع ، فتكون العملية في
 القضية عملية اجترار من الموضوع ، لا عملية تركيب بين الموضوع
 ووصف جديد .



وهذه الفكرة القائلة : بأن القضايا الرياضية مجرد تكرار
 ليست صحيحة في رأينا ، لأن عدداً من القضايا الرياضية لا
 يمكن إدعاء ذلك فيها . فمثلاً القضايا القائلة أن الخط المستقيم
 اقصر خط يصل بين نقطتين ، لا يمكن القول بانها قضية تكرارية
 بل هي قضية إخبارية تركيبية ، لأن (الخط المستقيم) وهو
 موضوع القضية صفة كيفية ، و (اقصر خط) وهو الوصف
 الذي منحتة القضية إياه صفة كمية . والصفة الكمية ليست

مستبطنة في الصفة الكيفية فالقضية إذن إخبارية وكذلك قولنا (٢ نصف ٤) ، إذ نواجه صفتين مختلفتين ، فإن مفهوم النصف يختلف عن مفهوم العدد (٢) ، فيكون الحكم باحدهما على الآخر تركيباً وإخباراً ، لا تكراراً واجتراراً .

ولا نريد في مجالنا المحدود هذا أن نتوسع في نقد هذه الفكرة ، وإنما نريد أن نتناولها بالنقد بالقدر الذي يتصل بموضع البحث ، أي نريد أن نعرف مدى نجاح هذه المحاولة الوضعية لانقاذ المنطق التجريبي من المأزق الذي تورط فيه . إذا سلمنا إفتراضاً أن القضايا الرياضية تكرارية كلها ، فهل يكفي القول بذلك لحل المشكلة وتفسير الفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية على أساس المنطق التجريبي .

ونجيب على ذلك بالنفي ، لأن من حقنا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية .

ولنأخذ القضية التكرارية النموذجية القائلة : بأن (أ) هي (أ) فإن مرد اليقين بهذه القضية إلى الإيذان بمبدأ عدم التناقض ، وهو المبدأ القائل : أن النفي والاثبات يستحيل اجتماعهما . لأننا لو لم نؤمن بهذا المبدأ « لكان من الممكن أن لا تكون هي ، أ » ، وإنما كانت « أ » على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد

وإذا عرفنا : أن مبدأ عدم التناقض هو أساس الضرورة

واليقين في القضايا التكرارية ، فما هو تفسير الضرورة واليقين في نفس هذا المبدأ بالذات ؟

ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك : بأن هذا المبدأ يشتمل على قضية تكرارية أيضاً ، لأن القضية التي يعبر عنها المبدأ « اخبارية وليس تكرارية » ، والاستحالة التي يحكم بها ، ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين ؛ بمعنى أننا حين نقول : « اجتماع النقيضين مستحيل » لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس مفهوم اجتماع النقيضين ، لأنها ليست من عناصر هذا المفهوم ، ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنا : « اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين . وهذا الفارق المعنوي بين القولين ، يبرهن على أن القول الأول ليس مجرد قضية تكرارية

وما دام مبدأ عدم التناقض قضية اخبارية تركيبية ، فالمشكلة تعود من جديد لأن المنطق التجريبي مطالب عندئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضية الاخبارية . فأن زعم أن هذه القضية الاخبارية مستمدة من التجربة ، كسائر المعارف الرياضية الطبيعية ، أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية . وإذا اعترف المنطق التجريبي ، بأن مبدأ عدم التناقض يعبر عن معرفة عقلية سابقة على التجربة ، ويستمد ضرورته من طابعه العقلي الاصيل ، كان هذا يعني هدم القاعدة

الاساسية في المنطق التجريبي واسقاط التجربة عن وصفها المصدر
الاساسي للمعرفة البشرية .
وهكذا تبقى قصة اليقين في القضايا الرياضية على اساس
المنطق التجريبي معلقة .

دراسات قرآنية

- ١ - دروس من القرآن الكريم
- ٢ - العمل الصالح في القرآن
- ٣ - الحرية في القرآن

دروس من القرآن الكريم

أستطيع الأضواء عذراً إذا ما تمردت على إرادتها شيئاً ما
وحاولت أن أقدم لقارئ القرآن الكريم على صفحاتها درساً من
القرآن - لا دراسة له - درساً يرتبط كل الارتباط بواقعنا
وحياتنا كدعاة للأسلام أو كمدعوين للقيام بآباء أضخم رسالة
إلى الإنسانية جمعاء .

فقد طلبت مني الأضواء أن أكتب لها بحثاً في القرآن أو
دراسة بجانب من جوانبه الكثر التي تكون بمجموعها خصائص
الكتاب السامى غير أنني تلقيت طلبها العزيز وأنا في غمرة من
الاشغال المتنوعة التي تعوقني عن الاستجابة لهذا الطلب وإن كان
عزيزاً على، غير أنى قلت في نفسي وأنا أفكر في الاعتذار : لئن
كانت الدراسة القرآنية بحاجة إلى كثير من الوقت وقسط كبير
من الفراغ ومحاولة غير يسيرة للاندماج مع القرآن في أحد
جوانبه المشرقة الكثيرة، فإن أستمداد الدرس الاجتماعى لواقع
حياتنا من القرآن الكريم عمل يسير لا يتطلب مزيداً من الجهد
ولا انصهاراً قرآنياً عميقاً، فإن دروس القرآن متناثرة في كل آيات

القرآن الكريم تلقي أضواء متنوعة في طريق الانسانية إلى الحق والعدل والخير، وتكشف الستار عن أسرار النفس البشرية ونقاط ضعفها وقوتها وما تعتمل في أعماقها من عمليات الخير وعمليات الشر وما هو السبيل إلى تنمية تلك واستئصال هذه فلماذا إذن لا أحاول أن اكتفى بدرس من القرآن عن دراسة له؟ قلت هذا في نفسي وأنا أقرأ في سورة التوبة قوله تبارك وتعالى :

« يعتذرون اليكم إذا رجعت إليهم قل لا تعتذروا ولن تؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » .
فما تمالكت أن وقفت عند هذه الآية الكريمة وقطعت قراءتي لعلني أنطلق منها في الدرس القرآني الذي اعزمته .

إن القرآن الكريم يقطع في هذه الآية الملتبة العذر على المعتذرين ولا يسمح للنبي بوصفه التعبير الأعلى عن الداعية للإسلام أن يستمتع بعد رجوعه من إحدى معاركه الجهادية إلى اعتذار المعتذرين الذين تخلفوا عن موكب الدعوة ونكصوا عندما دقت الساعة وأزف الخطر مهما كان لون الاعتذار وأسلوبه .

عشت هذه الآية لحظة واستنشقت جوها الروحي المرتفع وتجاوبت بكل كياني ومشاعري مع تصميمها الهائل بقضية الدعوة عن مستوى الاصغاء إلى نفاق المنافقين ودجل المشبطين وتقايس الصالحين، وقلت : فيلكن هذا هو درسنا من القرآن في

هذه المرة ولنتعلم على يد القرآن ما هي تلك الأعذار التي يعليها الضعف البشري على المتخلفين عن موكب النور وكيف نجابه تلك الأعذار .

ونحن حين نستعرض الأعذار التي يكشف القرآن الستار عن زيفها ويفضح سر جذورها، نجد أن الأعذار بالأمس هي الأعذار اليوم لا تختلف في جوهرها ومضمونها الروحي وميوعتها ودوافعها الأنانية. كما أن الدعوة اليوم كالدعوة بالأمس في محنتها بذوي الأعذار والمثبطين ومصيبتها بهم في كلا الحالين فهي أن سجلت نصراً في إحدى معاركها قال المثبطون « إنا كنا معكم » ولئن جاء نصر من ربك ليقولن إنا كنا معكم أو ليس الله باعلم بما في صدور العالمين، وإن منيت بخسارة قال المثبطون « قد أنعم الله علينا إذ لم نكون معهم » وإن منكم لمن ليبطئن فإن أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله علي إذ لم أكن معهم شهيدا .

يعتذر المعتذرون بطول الطريق: «لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لا تبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم أنهم لكاذبون». هذا العذر نفسه يردده المثبطون والمتقاعسون اليوم ويصوغونه في إطار من الواقع المعاش .

يقولون: أن طريق الدعوة شأنك وطويل لا أمل في اجتيازه مجهد محدود، ولا ضمان للتغلب على صعابه وعقابه المنتشرة على

طول الطريق بل هو من الطول والامتداد ما لا يتيح للداعية وهو في مستهل الطريق أن يتبين معاملة إلى الأخير أو أن يمد ببصره إلى نهاية الطريق ، فكيف نسلك طريقاً مظلم النهاية شائك الدرب أوسع إمتداداً من أبصارنا وقدرتنا على الاستيعاب .

الطريق طويل لأن ميوعة الأمة انحدرت اليها ، وغرابة المعطيات الإسلامية اليوم على أفكارها وعقولها التي تعودت الابتعاد عن الاسلام في واقع الحياة والاستعمار الفاشم الداهية الذي يقف للامة بالمرصاد والحضارة الغربية بكل حمايتها ودعاتها حواجز في الطريق لا يمكن للداعية تذويبها والتغلب عليها .
إن الطريق طويل والشقة بعيدة لو كان سفيراً قاصداً لو كان عرضاً قريباً لو كان طريقاً قصيراً وغايات محدودة على مرمى البصر لكان للعمل مجال .

الطريق طويل ، هذا ليس فيه شك ، غير أنه لا يعني بالنسبة للدعاية إلى الله وشرعه شيئاً لأن المسلم لا يستهدف من دعوته مكسباً مادياً يواتيه في نهاية الطريق وجائزة عاجلة يكلل بها جهاده في لحظة النصر ليزهد في طريق طويل قد لا يصل إلى آخره ولا يسير فيه إلا خطوات ، وإنما الهدف الحقيقي للمسلم من عمله في سبيل الله ثوابه تعالى (ورضوان من الله أكبر) ولا أعرف هدفاً جهادياً يمكن ضمانه للمجاهدين وتأكيد فوزهم به كهذا الهدف بقطع النظر عن طول الطريق وقصره ومشقته

ويسره واجتيازه وعدمه، فليست المسألة من وجهة نظر السماء إلا مسألة طاعة يحسن العبد فيها نيته لربه فيجازه على ذلك سواء تمثلت الطاعة في الخطوة الأخيرة، الأخيرة من الطريق أو في أى خطوه أخرى من هذا الطريق الطويل الطويل . ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطأ يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم أحسن مما كانوا يعملون .

والطريق شائك ولا شك في ذلك، ومن قال أنه ليس بشأنك وهو طريق صنع الأمة من جديد وإعادتها إلى مركزها القرآني الذي انحرفت عنه. أنه طريق بناء الانسانية كلها وتصميمها في قوالب السماء ولكن الشوك وإن أدمى الأيدي التي تحاول أقتلاعه إلا أنه يرضخ في النهاية للارادة القوية والتصميم الثابت .

إن الصعاب التي تواجه الدعوة الاسلامية واجهت كل دعوة إنقلابية في التاريخ، فلو أنها كاذت صعباً قاهرة لمجد التاريخ بل لقد واجهت الصعاب الدعوة الاسلامية في مطلعها فلو أن أحداً كان يتنبأ لحظة أختفاء الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في الغار والعيون منتشرة في الصحراء للتفتيش عنه والقضاء عليه لو أن أحداً تنبأ في هذه اللحظة بأن هذا الطريد الشريد الوحيد

سوف يصل في طريقه إلى عواصم القياصرة والأكاسرة ويفزو
العالم المتحضر كله ويحدث أعظم انقلاب عرفه التاريخ لقال
المثبطون عن هذا المتنبيء : أنه مجنون .

وما هو بمجنون .

أي والله ليس بمجنون إن هو إلا ذكر للعالمين ولتعلن نبأه
بعد حين .

العمل الصالح في القرآن

« أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام ، كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله » لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين .

« ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله ، شاهدين على أنفسهم بالكفر ، أولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون » .
« إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله ، فعسى أولئك من المهتدين »
« من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » ثم إلى ربكم ترجعون .

« إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً »



لسنا نريد - ونحن نعيش لحظة في ضوء هذه الآيات الكريمة - : أن ندرس قيمة العمل في نظر الاسلام من وجهة النظر الاقتصادية ، أو أن نبعث عن موقف الاسلام من الطابع البضاعي للعمل في السوق الرأسمالية ، التي يعرض فيها الاجراء أعمالهم بوصفها بضاعة تباع وتشترى ، وتخضع لقوانين العرض

والطلب كسائر السلع السوقية .

لا نريد أن نتناول شيئاً من هذا ، وإنما نتركه لمجاله الأوسع في كتاب (اقتصادنا) ، لأن الآيات الكريمة التي نقف في ظلها الوارفة هذه اللحظات ، ونريد أن نستلهم مدلولات بحثنا هذا منها.. لا تكشف عن الوجه الاقتصادي للعمل في نظر الاسلام ، وإنما تعبر عن مقياس أعلى وأرفع وأكثر شمولاً للعمل الانساني بصورة عامة ، ولا تختص بذلك النوع المأجور من العمل الجدير بالدرس الاقتصادي الخالص .

فنحن إذن ازاء تقدير الاسلام لقيمة العمل - أي عمل - من وجهة النظر الانسانية والقيم الخلقية التي يؤمن بها ، لا من وجهة النظر الاقتصادية التي تعالج طبيعة العمل المأجور ، ودوره الخلقى في الانتاج ونصيبه العادل من التوزيع . وبكلمة أخرى : ندرس الآن تسميراً اخلاقياً للعمل البشري ، لا تسميراً اقتصادياً . فما هو العمل الإنساني الجدير بالاعجاب والاحترام ؟ ، أو ما هي المقاييس التي يجب اتباعها في سبيل الكشف عن قيمة هذا العمل أو ذاك ، ومدى أهميته ودرجة احترامه من الناحية الخلقية والمعنوية ؟ ؟ .

هذا هو السؤال الذي نريد الجواب عليه من ناحية الاسلام ، ونحاول الحصول على هذا الجواب من خلال الحقيقة التي تقرها الآيات الكريمة التي استمعنا إليها في فاتحة هذا المقال .

الذي يتناسب مع درجة البحث بوصفه مقالاً محدوداً .
والواقع أن الجواب على هذا السؤال من أي مذهب ، إنما
ينبثق عن نوعية المفاهيم الخلقية التي يتبناها هذا المذهب . وهذه
المفاهيم تحددها بدورها طبيعة الاهداف العامة التي يرمي المذهب
إلى تحقيقها . ويتكون من مجموعها المثل الذي يسعى نحو ايجاده
أو تصعيد البشرية إلى مستواه .



فالحضارة الرأسمالية - بوصفها ذات مذهب يعني بالمصالح
الحياتية للمجتمع ، والجوانب الموضوعية من علاقات أفراد
بعضهم ببعض - : ترى أن كل عمل يحقق مصلحة للمجتمع "
ويساهم في تأكيد المظهر الخارجي والاجتماعي للعلاقات بين
الأفراد ، وإقامتها على أساس من الحرية والمنفعة المتبادلة .. فهو
عمل شريف جدير بالاحترام وفقاً لمدى توفر هذه العناصر الخيرة
فيه . وكلما كانت الثمار التي يؤتيها في الحقل الاجتماعي والحياتي
العام أكثر ، كان العمل أرفع قيمة وأعظم مجداً في هذا
الحساب الخلقى ، أي أن العمل يقاس بمنافعه التي تنشأ عنه لا
بدرافعه النفسية التي ينشأ العمل نفسه عنها . وحينما طغى الاتجاه
النفعي في الحضارة الرأسمالية أصبح يعد كل عمل يسير في هذا
الاتجاه نبيلاً ، حتى اعتبر رجل الاعمال محسناً مهما كانت دوافعه
الأنانية ومشاعره الخاصة ، كما لاحظ بحق الدكتور الكسيس كارل .

فالثري النبيل يحسن صنعا في العرف الرأسمالي إذا أشاد
مدرسة « أو تبرع بمعونة الشتاء للفقراء المنكوبين » أو أقرض
الدولة في إزمنة من ازمتها قرضاً دون فائدة .. غير أن عمل
هذا الثرى لن يصل إلى درجة العمل البطولي ، الذي ينفقه قائد
سياسي محنك في سبيل تحرير بلاده من الأسر السياسي ، وإعادة
كرامتها المقتصة اليها ، لأن الجانب الموضوعي لهذا العمل اضخم
ومنفعته في حياة الناس اكبر .

ورن هذا أو ذاك تلك الاعمال الضيقة في مفعولها التي لا
تعالج إلا حاجة آنية محدودة ، كحاجة هذا الاعمى الذي
يتخبط في طريقه فيخفق قلبك شفقة عليه فتأخذ بيده لترشده
إلى الاتجاه الذي يريده .. فهذا عمل نبيل أيضاً ولكنه لا يصل
إلى مستوى تلك الاعمال في مقاييس الاخلاق الرأسمالية ، ما دام
لا يتمخض عن نتائج مماثلة في أهميتها وضخامتها .



وأما الماركسية : فهي تتفق مع هذا إلى حد ما وتختلف
عنه بعض الاختلاف . فهي ترى أن الصراع الطبقي في داخل
كيان المجتمع يجعل مصالح المجتمع متناقضة ، فهناك مصالح تدافع
عنها الطبقة القديمة التي بدأت تفقد ضرورتها التاريخية وتعرقل
القوى المحركة للتاريخ ، وهناك بازائها مصالح أخرى للطبقة أو

الطبقات الجديدة التي نمت جرثومتها على مر الزمن ، حتى اكتملت ووقفت على قدميها تصارع الطبقة القديمة وجهاً لوجه ، وتطالب بحقوقها ومصالحها .

فالمسألة إذن - باستثناء بعض الاعمال الفردية - ليست مسألة عمل نافع وعمل غير نافع ، بل مسألة عمل نافع للطبقة الجديدة وعمل لا ينفعها أو يعارضها . فكل عمل يحقق مصلحة ومكسباً للطبقة الجديدة فهو عمل مجيد يساهم في تطوير التاريخ ، وكل عمل يحقق مصلحة الطبقة القديمة ويعمق وجودها الاجتماعي ويطيل من فترة صراعها واحتضارها .. فهو عمل رجعي ديني ما دام لا يتفق مع الاهداف العليا التي تؤمن الماركسية بضرورة تحقيقها . وهي انتصار الطبقة الجديدة وسحق الطبقة القديمة التي تعارض في زحف التاريخ إلى الأمام . فالمصلحة والمنفعة الطبقية التي يحققها العمل هي المقياس الخلقى والاساس في تسعير العمل من الناحية المعنوية .

ولأجل ذلك قال لينين كلمته المشهورة : « لا وجود عندنا للآداب المعتبرة فوق المجتمع ، أنها لا كذبوية سافرة ، فالآداب خاضعة عندنا لمنفعة نضال الطبقة العمالية . »

* ■ *

وأما الإسلام : فهو يختلف في دراسته للمسألة ، وفي النظرة التي يتبناها عما مرت بنا من نظرات . ومرد هذا الاختلاف إلى

الفروق الجوهرية بين الأهداف العالية التي يرمي الإسلام إلى تحقيقها ويستوحي منها مفاهيمه الخلقية ، وبين الغايات المحدودة التي تستهدفها مجتمعات رأسمالية ومادية .

فالإسلام يتم بدوافع العمل لا بمنافعه ، ويرى أنه يستمد قيمته من الدوافع لا من المنافع ، فلا عمل إلا بنية ، وما لم تتوفر النية الصالحة لا يكون العمل صالحاً مهما كانت منافعه التي تنشأ عنه . لأن الإسلام لا ينظر إلى المظهر الخارجي للعلاقات الاجتماعية فحسب ، ولا يعنى بالجانب الموضوعي من التعايش الاجتماعي وحياة الناس فقط ، إيماناً منه بأن هذا الجانب وذلك المظهر ليس إلا صورة عن حقيقة أعمق وأخطر تعيش في داخل الإنسان . وما لم يتمكن المذهب من كسب تلك الحقيقة وتطويرها وصبها في قالبها الخاص ، لا يستطيع أن يمتلك القيادة الحقيقية في المجتمع . فليس المهم في نظر الإسلام : أن يصنع علاقات اجتماعية بين الناس ذات جانب موضوعي نظيف ، أي ذات منافع وفوائد في الحقل الاجتماعي ، وإنما المهم أن يصنع إنساناً نظيفاً ويشيد علاقات نابغة من جوانب ذاتية مشرقة . وبكلمة واحدة : أن الإسلام يريد أن يصنع الإنسان نفسه صنعة إسلامياً ، فهو يتبنى لأجل ذلك تربية هذا الإنسان ، ويستهدف قبل كل شيء تكوين محتواه الداخلي والروحي وفقاً لمفهومه ، بينما تتخلى الرأسمالية عن هذه الوظيفة الأساسية وتترك الإنسان ليصنع

نفسه بنفسه ، وتكتفى بتنظيم العلاقات بين الناس وتهتم بالنتائج
والمنافع دون الدوافع الفكرية ، والأرصدة الروحية التي تختفي
وراء تلك العلاقات وتنعكس فيها .

وهكذا نجد : أن الإسلام يقيس قيمة الأعمال بالدوافع
والمقدمات والاطارات الفكرية العامة التي تحتتم بذرة العمل
ضمن نطاقها ، بينما يقيس غيره قيمة الأعمال بالنتائج والمنافع
والمجالات الحياتية التي يساهم العمل في إصلاحها .

فالاطار الفكري العام الذي يقرره الاسلام هو : الايمان بالله
واليوم الآخر . والدوافع هي : العواطف والميول الخيرة التي
تنسجم مع هذا الاطار العام ، وتندمج معه في وحدة روحية
يتكون منها الانسان المسلم . والعمل الصالح هو : العمل الذي
ينبثق عن هذه العواطف والميول ضمن الاطار العام .

وعلى هذا الاساس رفض القرآن رفضاً باتاً إمكان المقايسة
والمقارنة : بين العمل الذي يحققه الانسان ضمن الاطار الايماني
العام ، مندفعاً بالميول والدوافع الالهية التي يحددها هذا الاطار .
وبين العمل الذي يوجد بعيداً عن ذلك الاطار وينبثق عن ميول
ودوافع أخرى . فإن هذا العمل لا يمكن أن يقاوم في المفهوم
القرآني بذلك العمل . مهما كانت نتائجه ومنافعه : « أجعلتم
سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر »
وجاهد في سبيل الله ، لا يستوون عند الله ولا يهدي القوم الظالمين » .

وقد جاء في تفسير الآية الكريمة وسبب نزولها : أن شبة بن عبد الدار والعباس بن عبد المطلب افتخرا بعملهما الاجتماعي في حماية الكعبة ورفادة الحاج ، فقال شبة : في ايدينا مفاتيح الكعبة فنحن خير الناس بعد رسول الله ، وقال العباس : في ايدينا سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام فنحن خير الناس بعد الرسول . ومر بهم أمير المؤمنين علي (ع) وهما في فورة عاطفية ، فحدثاه بمحدثها معبرين بذلك عن مقاييس الجاهلية ومفاهيمها الخلقية ، فابتدرهما هذا الرجل القرآني المدرب على مفاهيم القرآن واستيعابها في واقع الحياة قائلاً : ألا أدلكما على من هو خير منكما ؟ قالاه ومن هو ؟ فقال : هو الذي أدخلكما في الإسلام وآمن بالله وجاهد في سبيله . ولم يرق هذا للعباس وشبهه فاحتكموا عند النبي صلى الله عليه وآله ، فأنزل الله الآية المباركة ليؤكد أن العمل في إطار الإيمان وبدافع إلهي لا يمكن أن يقارن بأي عمل آخر خارج هذا النطاق مهما بدا عظيماً . لأن قيمة العمل تنبثق من إطاره ودوافعه لا من مظهره الخارجي ونتائجه .

ولأجل هذا أيضاً حرم الإسلام الرياء ، واعتبر العبادة التي يجردها العابد عن الإطار الإيماني والدوافع الإلهية جريمة وشركاً ، مهما كان أثرها في المجتمع أو لونها الظاهري . فليس

من الغريب - بعد هذا - أن ينقلب عمران المسجد عملاً باطلاً وساقطاً ، حين يكون هذا العمران بعيداً عن الإطار والدوافع الإيمانية ، كما نجد في قوله تعالى : « ما كان للمشركين أو يعمرُوا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر ، أولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون » إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله ، فعسى أولئك من المهتدين » .

وكذلك حث الإسلام على صدقه السر والتكتم ببعض الوان البر ، حرصاً منه على توفير المقومات الأساسية للعمل الصالح ، فهو يطلب من الفرد أن يبتعد بعمله الصالح عن مجالات الاغراء ليتأكد من صلاحه وسلامة رصيده الروحي ومدلوله النفسي ، بينما نجد المجتمعات الغربية أو غير الإسلامية في سلوكها الحياتي والنفسي تحشد كل وسائل الاغراء لدفع الناس إلى الأعمال المفيدة ، حتى يفقد العمل المفيد كل قيمة خلقية في ضجة الاغراء المموم . والسبب في هذا أنها لا تملك دوافع روحية حقيقية كالدوافع التي يملكها المجتمع الإسلامي الصحيح ، الذي يؤمن بربه ومعاده وارتباط الدنيا بعالم الآخرة . ومن هنا كانت القيم الخلقية مرتبطة تاريخياً بالدين منذ أبعد أدوار الحضارة البشرية إلى يومنا هذا .

وفي هذا الضوء الإسلامي قد يكون العمل الضئيل التافه في مظهره الاجتماعي أرفع وأسمى من عمل جبار يدوي له التاريخ ،

قد تكون هذه الخفقة التي يخفق بها قلبك شفقة على الأعمى حين تجده يتسكع الطريق فتأخذ بيده لترشده السبيل طلباً لرضا الله .. أفضل ألف مره من تضحية يترتب عليها أهم المصالح الإجتماعية ، يدفعك اليها دافع من الدوافع المادية بعيداً عن الإضرار الإجتماعي العام .. تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين . .

وهذا يفتح الإسلام السبيل أمام أي فرد - مهما كانت إمكانيته وقدرته على النفع الإجتماعي والعمل النافع - للارتقاء إلى أسمى درجة في سلم النفس البشرية ومراحل كمالها الروحي ، ويفرض على المجتمع أن يقيم تقديراته للأشخاص على مقدار ما تكشف عنه الأعمال من أرصدة روحية ونفسية ، لا على المظاهر الخلابية الخاوية مهما بدت عظيمة .



وقد يتبادر إلى بعض الأذهان : أن العرف غير الإسلامي في تقدير الأعمال أكثر واقعية من العرف الإسلامي الذي يقرره القرآن ، لأن المهم قبل كل شيء توفير مصالح المجتمع وحماية هذه المصالح . فكل عمل كان يواكب هذا الهدف فهو عمل مجيد من مصلحتنا جميعاً أن نقدره ونمجده لنشجع على الاتيان بمثله ، وما ذا يهنا - بعد أن نصل عن طريقه إلى مكاسب موضوعية - الدافع الذي يخفى وراءه والظروف النفسية التي

اكتنفت تصميم العامل على العمل ؟ ! « إن الشيء الجدير بالتقدير حقاً هو أن يشيد الغني مدرسة لأبنائنا » لأن هذا التقدير والاعجاب سوف يشجعه في عمله فتتضاعف مكاسبنا ، ولا يهمننا أن يكون لهذا الغني طمع شخصي يدفعه ، ما دام هذا الطمع يدفعه إلى فعل الخير وخدمة المجتمع .

ولكن نظرة سطحية كهذه : تقف عند ظواهر الأعمال ولا تفوص إلى الأعماق - تختلف مع طبيعة الرسالة الإسلامية من ناحية ، ومع مفهوم الإسلام من الارتباط الكامل بين العمل ورصيده الروحي والفكري من ناحية أخرى .

فمن الناحية الأولى : ليس الإسلام مجرد تنظيم للسلوك الخارجي ، وإنما هو رسالة تهدف إلى صنع الإنسان قبل كل شيء ومنحه الحياة الجديرة به « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم ، واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه اليه تحشرون : »

فالإسلام يريد أن يعطي الإنسان حياة لا سلوكاً فحسب ، ولا يمكن لرسالة هذه طبيعتها أن تترك المحتوى الداخلي للإنسان وتتنظر اليه من مظهره الخارجي فحسب .

ومن الناحية الأخرى : ينظر الإسلام إلى العمل بوصفه التعبير الخارجي عن الإطار الروحي والجو الفكري الذي نمت فيه بذرة العمل ، فلا يمكن أن يجرّد عن طابع ذلك الإطار .

ومزاج ذلك الجو . ولا ينكر الإسلام بطبيعة الحال : أن العمل الذي ينشأ عن اطرار وفي أجواء فكرية وروحية غير صالحة قد يكون عملاً مفيداً ونافعاً ، بالرغم من كونه عملاً ناشئاً عن طمع شخصي أو غرض خبيث .. ولكننا إذا سمعنا لتلك الإطارات والاجواء غير الصالحة أن تنمو وتترعرع ، في ظل قيم ومقاييس خلقية كهذه التي تسود العرف غير الإسلامي .. فمن يضمن لنا أنها سوف تدفع الفرد إلى العمل المفيد والنافع دائماً ؟ وكيف يمكن أن نترقب حينئذ هذا العمل المفيد والنافع إذا كان يتعارض مع مصالح الفرد الخاصة وأغراضه العاجلة ؟ !

وهكذا نعرف أن ربط العمل بالمحتوى الداخلي هو الطريقة الواقعية التي تضمن استمرار العمل المفيد وتنميته والتشجيع عليه .

الحُرِّيَّة في القرآن

« قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم إلا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله » آل عمران ٨٥

« زُيِّنَ للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب . قل أُوْنِيبُكُمْ بخير من ذلكم للذين اتقوا ربهم حسنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد » آل عمران ١٤ - ١٥

وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه
« الجاثية - ١٤ »

هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً البقرة - ٢٩
لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي البقرة - ٢٥٦



مفهوم الحرية من تلك المفاهيم التي تلتقي عندها مشاعر الناس جميعاً .

وهذه الصلة العاطفية التي تربط الإنسان بالحرية ليست ظاهرة حديثة في تاريخ الإنسانية ، ولا من نتائج الكيانات الحضارية التي يعيشها الإنسان الرأسمالي والاشتراكي اليوم . وإذا استغلت بعض الحضارات الحديثة عاطفة الإنسان تجاه الحرية إلى أبعد حدود الإستغلال وإنما تعبر هذه الصلة العاطفية عن عاطفة أصيلة في النفس البشرية تشع من كل ثنايا التاريخ . حتى تبدو قصة الإنسان نفسه ، وكأنها معركة تحرر وتحرير يخوضها على مر الزمن منذ أعماق التاريخ إلى يوم الناس هذا . بالرغم من إختلاف أشكال المعركة والوانها واهدافها واساليبها باختلاف القيم الفكرية التي تركز عليها .

وهذه الظاهرة العاطفية العاملة نجد تفسيرها في جانب ثابت من تكوين الإنسان وهو الارادة ، فالإنسان مجهز ضمن تركيبه العضوي والنفسي بالإرادة ، وهو لذلك يحب الحرية ويهواها ، لأنها تعبير عملي عن امتلاكه لإرادته وامكان استخدامها لمصلحه ، وكما يسوء الإنسان أن يعطل أي جهاز من اجهزته عن العمل . بسوءه بطبيعته الحال أن يشل جهازه الإداري بانتزاع الحرية منه .

غير أن الإنسان آمن منذ البدء بأن الحرية المطلقة لا يمكن أن توفر للفرد الاعتيادي الذي يعيش ضمن مجتمع مترابط . لأن الحرية المطلقة لكل فرد في المجتمع تصطدم بحريات الآخرين .

وبالتالي يستقطب التناقض في الجهاز الإجتماعي ، حتى يتفسخ
زملكي يحتفظ كل فرد بنصيب من حريته بعيداً عن تدخلات
الآخرين ، لا بد له أن يتنازل عن شيء منها ، وينعكس هذا
التنازل على الصعيد الإجتماعي في القوانين التي تشع لتنظيم
المجتمع ضبط تصرفاته .

وهكذا تصبح الحرية المطلقة فكرة خيالية ، حين يبدأ
الإنسان حياته الإجتماعية ، ويصبح الشيء المهم هو تحديد النصيب
الذي يجب أن يحتفظ به لكل فرد من الحرية .

وقد حرصت الحضارات الغربية الحديثة على تقليص هذا
التحديد - تمديد الحرية - إلى أبعد الحدود ، وتوفير أكبر نصيب
ممكن من الحرية لكل فرد في سلوكه الخاص ، وهذا النصيب
هو القدر الذي لا يتعارض مع حريات الآخرين ، فلا تنتهي حرية
كل فرد إلا حيث تبدأ حريات الأفراد الآخرين .

وليس من المهم بعد توفير هذه الحريتي لجميع الأفراد طريقة
استعمالها والنتائج التي تتخض عنها وردود الفعل النفسية
والفكرية لها . ما دام كل فرد حراً في تصرفاته وسلوكه وقادراً
على تنفيذ ارادته في مجالاته الخاصة ، فالحمور مثلاً خرج عليه
أن يشرب ما يشاء من الخمر ، ويضحى بآخر ذرة من وعيه
وادراكه . لأن من حقه أن يتمتع بهذه الحرية في سلوكه الخاص ،
ما لم يعترض هذا الحمور طريق الآخرين أو يصبح خطراً على

حرياتهم بوجه من الوجوه .

وقد سكرت الإنسانية على أنعام هذه الحرية ، وأغفت في ظلالها برهة من الزمن ، وهي تشعر لأول مرة أنها حطمت كل القيود ، وأن هذا العملاق المكبود في أعماقها الآف السنين قد انطلق لأول مرة . واتيح له أن يعمل كما يشاء في النور دون خوف أو قلق .

ولكن لم يدم هذا الحلم اللذيذ طويلاً ، فقد بدأت الإنسانية تستيقظ ببطء ، وتدرك بصورة تدريجية ، ولكنها مرعبة أن هذه الحرية ربطتها بقيود هائلة ، وقضت على آمالها في الانطلاق الإنساني الحرة منها وجدت نفسها مدفوعة في عربة تسير باتجاه محدد ، لا تملك له تعبيراً ولا تطويراً ، وإنما كل سلوتها وعزاؤها وهي تطالع مصيرها في طريقها المحدد : أن هناك من قال لها أن هذه العربة عربة الحرية بالرغم من هذه الإغلال وهذه القيود التي وضعت في يديها .

أما كيف عادت الحرية تبدأ ، وكيف أدى الانطلاق إلى تلك الإغلال التي تجر العربة في اتجاه محدد محتوم ؟ ! .

وكيف أفاقت الإنسانية على هذا الواقع المر في نهاية المطاف ؟ ! . فهذا كله ما قدره الإسلام قبل أربعة عشر قرناً ، فلم يكتف بتوفير هذا المعنى السطحي من الحرية للإنسان الذي مني بكل هذه التناقضات في التجربة الحياتية الحديثة للإنسان

الغربي وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك، وجاء بمفهوم أعمق للحرية، وأعلنها ثورة تحريرية كبرى للإنسان « ولكنها ليست ثورة على الإغلال والقيود بشكلها الظاهري فحسب ، بل على جذورها النفسية والفكرية » وبهذا كفل للإنسان أرقى وأسمى أشكال الحرية التي ذاقها الإنسان على مر التاريخ

ولئن كانت الحرية في الحضارات الغربية تبدأ من التحرر لتنتهي إلى ألوان من العبودية والإغلال - كما سنعرف - فإن الحرية الرحيبة في الإسلام على العكس فإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى ، لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبودية المهينة : « تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله »

أرأيت كيف يقيم القرآن التحرر من كل العبوديات على

أساس الإقرار بالعبودية المخلصة لله تعالى ؟ !

أرأيت كيف يجعل من علاقة الانسان بربه الاساس المتين الثابت لتحرره في علاقاته مع سائر الناس ومع كل أشياء الكون والطبيعة .

يبدأ الإسلام عملياته في تحرير الإنسانية من المحتوى الداخلي للإنسان نفسه لأنه يرى أن منح الإنسان الحرية ليس أن يقال له هذا هو الطريق قد اخليناه لك فسر بسلام وإنما يصبح الإنسان

حرراً حقيقية حين يستطيع أن يتحكم في طريقه ويحتفظ لإنسانيته
بالرأي في تحديد الطريق ورسم معالنه واتجاهاته وهذا يتوقف
على تحرير الإنسان قبل كل شيء من عبودية الشهوات التي تعتلج
في نفسه لتصبح الشهوة أداة تنبيه للإنسان إلى ما يشتهي لا قوة
دافعة تسخر إرادة الإنسان دون أن يملك بازائها حولاً أو طولاً
لأنها إذا أصبحت كذلك خسر الإنسان حريته منذ بداية
الطريق ولا يغير من الواقع شيئاً أن تكون يدها طليقتين ما دام
عقله وكل معانيه الإنسانية التي تميزه عن ملكة الحيوان معتقلة
وبعدة عن العمل ونحن نعلم أن الشيء الأساسي الذي يميز حرية
الإنسان عن حرية الحيوان بشكل عام أنهما وأن كان يتصرفان
بارادتهما غير أن إرادة الحيوان مسخرة دائماً لشهوته وإيحاءاتها
الغريزية وأما الإنسان فقد زود بالقدرة التي تمكنه من السيطرة
على شهواته وتحكيم منطق العقل فيها فسر حريته بوصفه إنساناً
إذن يكمن في هذه القدرة فنحن إذا تجملناها فيه واكتفيناً
بمنحه الحرية الظاهرية في سلوكه العملي ووفرنا له بذلك كل
امكانيات ومغريات الاستجابة لشهواته كما صنعت الحضارات
الغربية الحديثة فقد قضينا بالتدريج على حريته الإنسانية على
حريته في مقابل شهوات الحيوان الكائن في اعماقه وجعلنا منه
أداة تنفيذ لتلك الشهوات حتى إذا التففت إلى نفسه في أثناء
الطريق وجد نفسه محكوماً لاحكامها ومغلوباً لا غالباً على أمره
وإرادته .

وعلى العكس من ذلك إذا بدأنا بتلك القدرة التي يكمن

فيها سر الحرية الانسانية فانمينها وغذيناها وأنشأنا الانسان
إنشاءً إنسانياً لا حيواناً وجعلناه يعي أن رسالته في الحياة
أرفع من هذا المصير الحيواني المبتذل الذي تسوقه اليه تلك
الشهوات وأن مثله الأعلى الذي خلق للسعي في سبيله أسمى من
هذه الغايات التافهة والمكاسب الرخيصة التي يحصل عليها في
لذاذاته المادية أقول إذا صنعنا ذلك كله حتى جعلنا الانسان
يتحرر من عبودية شهواته وينعتق من سلطانها الأسر ويمتلك
إرادته فسوف نخلق الانسان الحر القادر على أن يقول لا أو
نعم دون أن تكلم فاه أو تقل يديه هذه الشهوة الموقوتة أو
تلك اللذة المبتذلة .

وهذا ما صنعه القرآن حين وضع للفرد المسلم طابعه الروحي
الخاص وطور من مقاييسه ومثله وانتزعه من الأرض وأهدافها
المحدودة الى آفاق أرحب وأهداف أسمى فلنسمع اليه يقول :

« زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة
من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك
متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب »

« قل أؤنبئكم بخير من ذلك للذين اتقوا عند ربهم جنات
تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان
من الله والله بصير بالعباد » = ١٤ - ١٥ آل عمران .
هذه هي معركة التحرير في المحتوى الداخلي للإنسان وهي

نفس الوقت الأساس الأول والرئيس لتحرير الإنسانية في نظر الاسلام وبدونها تصبح كل حرية زينةً وخداعاً وبالتالي أسراً وقيداً .

ونحن نجد في هذا الضوء القرآني أن الطريقة التي استعان بها القرآن على انتشال الإنسانية من ربة الشهوات وعبوديات اللذة هي الطريقة العامة التي يستعملها الإسلام دائماً في تربية الإنسانية في كل المجالات طريقة التوحيد فالإسلام يحرر الإنسان من عبودية الأرض ولذائدها الخاطفة بربطة السماء وجنانها ومثلها ورضوان من الله وهكذا نعرف أن التوحيد هو سند الإنسانية في تحريرها الداخلي من كل العبوديات .

ويكفينا مثل واحد لنعرف النتائج الباهرة التي تمخض عنها هذا التحرير ومدى الفرق بين حرية الإنسان القرآني الحقيقية وهذه الحريات المصطنعة التي تزعمها شعوب الحضارات الغربية الحديثة فقد استطاعت الأمة التي حررها القرآن حين دعائها في كلمة واحدة إلى اجتناب المحرم أن تقول لا وتمحق المحرم من قاموس حياتها بعد أن كان جزءاً من كيانها وضرورة من ضروراتها لأنها كانت مالكة لإرادتها حرة في مقابل شهواتها ودوافعها الحيوانية وبكلمة مختصرة كانت تتمتع بحرية حقيقية تسمح لها بالتحكم في سلوكها .

وأما تلك الأمة التي أنشأتها الحضارة الحديثة وامنعتها

الحريات الشخصية بطريقتها الخاصة فهي بالرغم من هذا القناع الظاهري للحرية لا تملك شيئاً من إرادتها ولا تستطيع أن تتحكم في وجودها لأنها لم تحرر المحتوى الداخلي لها دائماً استسلمت إلى شهواتها ولذاذاتها تحت ستار من الحرية الشخصية حتى فقدت حرّيتها أزاء تلك الشهوات والذاذات فلم تستطع أكبر حملة للدعاية ضد الخمر جندتها حكومة الولايات المتحدة الأميركية أن تحرر الأمة الأمريكية من الخمر بالرغم من الطاقات المادية والمعنوية الهائلة التي جندتها السلطة الحاكمة ومختلف المؤسسات الإجتماعية في هذا السبيل وليس هذا الفشل المريع ألا نتيجة فقدان الإنسان الغربي للحرية الحقيقية فهو لا يستطيع أن يقول لا كلما اقتنع عقلياً بذلك كالإنسان القرآني وإنما يقول الكلمة حين تفرض عليه شهوته أن يقولها ولهذا لم يستطع أن يعتق نفسه من أسر الخمر لأنه لم يكن قد ظفر في ظل الحضارة الغربية بتحرير حقيقي في محتواه الروحي والفكري .



وخاض القرآن بعد معركة التحرير الداخلي الإنسانية - بل معركة التحرير في النطاق الإجتماعي. فكما حطم في المحتوى الداخلي للإنسان الأصنام التي تسلبه حرية الإنسانية كذلك حطم الأصنام الإجماعية وقضى على عبادة الإنسان للإنسان « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا

نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله» فعبودية الإنسان لله تجعل الناس كلهم يقفون على صعيد واحد بين يدي المعبود الخالق فلا توجد أمة لها الحق في استعمار أمة أخرى واستعبادها ولا فئة من المجتمع يباع لها اغتصاب فئة أخرى وانتهاك حريتها ولا إنسان يحق له أن ينصب نفسه صنماً للآخرين .

ومرة أخرى نجد أن هذه المركة القرآنية الثانية من معارك التحرير قد استعين فيها بنفس الطريقة التي استعملت المركة الأولى وتستعمل دائماً في كل ملاحم القرآن وهي التوحيد . فما دام الإنسان يقرب بالعبودية لله وحده فهو يرفض بطبيعة الحال كل صنم وكل تأليه مزور لأي إنسان وكائن يرفع رأسه حراً أياً ولا يستشعر ذل العبودية والهوان أمام أي قوة من قوى الأرض أو صنم من أصنامها . لأن الظاهرة الصنمية في حياة الانسان نشأت عن سببين : إحداهما ، عبوديته للشهوة التي تجعله يتنازل عن حريته إلى الصنم الانساني الذي يقدر على اشباع تلك الشهوة وضمائها له . والآخر ، جهله مما وراء تلك الأقنعة الصنمية المتألهة من نقاط الضعف والعجز . والاسلام حين حرر الانسان من عبودية الشهوة ، وزيف تلك الأقنعة الخادعة كان طبيعياً أن ينتصر على الصنمية ويمحو من عقول المسلمين عبودية الأصنام بمختلف اشكالها والوانها .

وبعد تحرير الانسان داخلياً من عبوديات الشهوة وتحريره

خارجياً من عبوديات الأصنام سواء كان الصنم أمة أم فئة أم فرداً يجيء دور الحرية في بال السلوك العملي للفرد وهنا يختلف الاسلام عن الحضارات الغربية الحديثة التي لا تضع لهذه الحرية العملية للفرد حداً الا حريات الأفراد الآخرين فالاسلام يهتم قبل كل شيء - كما عرفنا - بتحرير السلوك العملي للفرد من عبودية الشهوات أو عبودية الأصنام ويسمح بحال التصرف للفرد كما يشاء على أن لا يخرج عن حدود الله فالقرآن يقول « خلق لكم ما في الأرض جميعاً وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » وبذلك يضع الكون بأسره تحت تصرف الانسان وحرية وملكها حرية محدودة بالحدود التي تجعلها تتفق مع تحرره الداخلي من عبودية الشهوة والالتصاق بالأرض ومعانيها والتخلي عن الحرية الانسانية بمعناها الحقيقي وأما الحرية العملية في عبادة الأصنام البشرية والتقرب لها والانسياق وراء مصالحها والتخلي عن الرسالة الحقيقية الكبرى للانسان في الحياة فهذا ما لا يأذن به الاسلام لأنه تحطيم لا عمق في معاني الحرية في الانسان وانما يفهمها بوصفها جزءاً من برنامج فكري وروحي كامل يجب أن تقوم على أساسه الانسانية .

ويسيء البعض منهم القرآن الكريم في هذه الآية « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » فيظن أن القرآن كفل للانسان حرية التدين وعدمه ومنع من الإكراه عليه أخذاً بمبدأ الحرية الشخصية الذي تؤمن به الحضارات الحديثة . ولكن هذا خطأ

لأن الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريته والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها كما أن الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله فكما لا يمكن للديمقراطية الغربية مهما آمنت بالحرية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوأة فكرة الحرية نفسها وتبني افكار فاشستية دكتاتورية كذلك لا يمكن للإسلام أن يقر أي تمرد على قاعدته الرئيسية .

وأنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين إلى أن الرشد قد تبين من الفي والحق تميز من عن الضلال فلا حاجة إلى إكراه ما دام المنار واضحاً والحجة قائمة والفرق بين الظلام والنور لائماً لكل أحد بل لا يمكن الإكراه على الدين لأن الذين ليس كلمات جامدة ترددها الشفاء ولا طقوساً تقليدية تؤديها العضلات وإنما هو عقيدة وكيان ومنهج في التفكير .

دراسات في حياة الأئمة من أهل البيت (ع)

١ - دور الأنعة في الحياة الإسلامية

دَوْرُ الْأُئِمَّةِ فِي الْحَيَاةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

بسم الله الرحمن الرحيم : والصلاة والسلام على القادة من حملة الرسالة الكبرى محمد وآله الطاهرين الذين نعيش الآن أيها الأخوة الأعزاء يوماً من أيامهم العظيمة * يوم مولد القائد الثاني من قادة الرسالة * والإمام الأول من أئمة أهل البيت علي بن أبي طالب عليه أفضل الصلاة والسلام .

ومن الطبيعي لنا أن نلتقي مع هذا اليوم وغيره من أيامهم العظيمة التي تمر بنا في كل عام التقاء روحياً مخلصاً ، والتقاء فكرياً واعياً ، لكي نعمق باستمرار صلتنا الروحية بقادة الرسالة ، ونبلور أكثر فأكثر مفهومنا ودراساتنا عنهم * ونستمد دائماً من تاريخهم العظيم قسماً ينير لنا الطريق .

وعلى هذا الأساس أود أن أجمل من هذه المناسبة التي نعيشها الآن مجالاً للتعبير عن اتجاه معين في دراسة حياة الأئمة عليهم السلام . وسوف لن يتسع لحديثي معكم أيها الأخوة

(١) القيت في الجلسة الخامسة (الموسم الثقافي الأول)
لجمعية الرابطة الأدبية في النجف الأشرف سنة ١٣٨٦ المصادف ١٩٦٦ .

الأعزاء في حدود هذه الفرصة أن يرسم اتجاهاً معيناً ويحسده أو يخطط له « وإنما كل ما أحاوله هو إثارة التفكير حول هذا الإتجاه ، واعطاء بعض الملامح العامة عن حياة الأئمة .

وهذا الإتجاه الذي أريد أن أتحدث اليكم عنه هو الاتجاه الذي يتناول حياة كل امام ويدرس تاريخه على أساس النظرة الكلية بدلاً من النظرة التجزئية . أي ينظر إلى الأئمة ككل مترابط ويدرس هذا الكل وتكتشف ملامحه العامة ، وأهدافه المشتركة « ومزاجه الأصيل ، ويفهم الترابط بين خطواته ، وبالتالي الدور الذي مارسه الأئمة جميعاً في الحياة الإسلامية .

ولا أريد بهذا أن نرفض دراسة الأئمة على أساس النظرة التجزئية أي دراسة كل امام بصورة مستقلة بل ان هذه الدراسة التجزئية نفسها ضرورة لانجاز دراسة شاملة للأئمة ككل إذ لا بد لنا أولاً أن ندرس الأئمة بصورة مجزأة ونستوعب إلى أوسع مدى ممكن حياة كل امام بكل ما تزخر به من ملامح وأهداف ونشاط حتى نتمكن بعد هذا أن ندرسهم ككل ونستخلص الدور المشترك للأئمة جميعاً وما يعبر عنه من ملامح وأهداف وترابط .

وإذا قمنا بدراسة الأئمة على هذين المستويين فسوف نواجه على المستوى الأول اختلافاً في الحالات وتبايناً في السلوك وتناقضاً من الناحية الشكلية بين الأدوار التي مارسها الأئمة فالحسن عليه

السلام هادن معاوية ، بينما حارب الحسين عليه السلام يزيدا حتى قتل ، وحياة السجاد عليه السلام طافحة بالدعاء ، بينما كانت حياة الباقر عليه السلام طافحة بالحديث والفقه واما على المستوى الثاني حين نحاول اكتشاف الخصائص العامة والدور المشترك للأئمة ككل فسوف نزول كل تلك الاختلافات والتناقضات لانها تبدو على هذا المستوى مجرد تعابير مختلفة عن حقيقة واحدة . وإنما اختلف التعبير عنها وفقاً لاختلاف الظروف والملابسات التي مر بها كل إمام وعاشتها الفضية الإسلامية والشيعة في عصره عن الظروف والملابسات التي مرت بالرسالة في عهد إمام آخر .

ويمكننا عن طريق دراسة الأئمة على أساس النظرة الكلية أن نخرج بنتائج أضخم من مجموع النتائج التي تتمخض عنها الدراسات التجزيئية ، لأننا سوف نكتشف الترابط بين أعمالهم . وسوف استخدم مثالا بسيطا لتوضيح الفكرة فنحن نقرأ في حياة أمير المؤمنين انه جمع الصحابة في خلافته واستشهدهم على نصوص الامامة فشهد عدد كبير بالسمع من الرسول الأعظم . ونقرأ في حياة الإمام الحسين انه جمع في عرفة على عهد معاوية من تبقى من الصحابة والمهاجرين وعدداً كبيراً من التابعين وطلب منهم أن يحدثوا بنصوص النبي (ص) في علي وأهل البيت . ونقرأ في حياة الإمام الباقر انه قام بنفس العملية واستشهد التابعين وتابعي التابعين . وحين ندرس الأئمة ككل ونربط بين

هذه النشاطات بعضها ببعض ونلاحظ أن العمليات الثلاث وزعت على ثلاثة أجيال نجد أنفسنا أمام تخطيط مترابط يكمل بعضه بعضا يستهدف الحفاظ على تواتر النصوص عبر أجيال عديدة حتى تصبح في مستوى من الوضوح والاشتهار يتعدى كل مؤامرات الاخفاء والتعريف .

وفي عقيدتي ان وجود دور مشترك مارسه الأئمة جميعا ليس مجرد افتراض نبحت عن مبرراته التاريخية وانما هو مما تفرضه العقيدة نفسها وفكرة الإمامة بالذات لان الإمامة واحدة في الجميع بمسؤولياتها وشروطها فيجب أن تنعكس انعكاسا واحدا في سلوك الأئمة وأدوارهم منها اختلفت ألوانها الظاهرية بسبب الظروف والملابسات ، ويجب أن يشكل الأئمة مجموعهم وحدة مترابطة الأجزاء يواصل كل جزء في تلك الوحدة دور الجزء الآخر ويكمّله .

ما هو الدور المشترك للأئمة :

وفد لا نحتاج إلى شيء من البحث لكي تتفق بسرعة على نوعية الدور المشترك الذي أسند إلى الأئمة في تخطيط الرسالة فكلنا نعلم أن الرسالة الإسلامية بوصفها رسالة عقائدية قد خططت لحماية نفسها من الانحراف وضمان نجاح التجربة خلال تطبيقها على مر الزمن فأوكلت أمر قيادة التجربة وتنويرها تشريعيا ، وتوجيهها سياسيا ، إلى الأئمة بوصفهم الأشخاص

العقائدين الذين بلغوا في مستواهم العقائدي درجة العصمة عن الانحراف والزلل والخطأ .

غير اننا حين نحاول أن نحدد الدور المشترك الذي مارسه الأئمة ككل في تاريخهم الميرير لا نعني هذا الدور القيادي في تزعم التجربة الاسلامية لأننا نعلم جميعاً أن الأحداث المؤلة التي وقعت بعد وفاة الرائد الأعظم (ص) قد أقصت الأئمة عن دورهم القيادي في تزعم التجربة « وسلمت تقاليد الرسالة ومسؤولية تطبيقها إلى أشخاص آخرين انحرف معهم التطبيق واشتد الانحراف على مر الزمن .

وانما نريد بالدور المشترك في تاريخ الأئمة الموقف العام الذي وقفوه في خضم الأحداث والمشاكل التي اكتنفت الرسالة « بعد انحراف التجربة واقصائهم عن مركزهم القيادي في زعامتها .

وهنا نجد تصوراً شائعاً لدى كثير من الناس الذين اعتادوا أن يفكروا في الأئمة بوصفهم أناساً مظلومين فحسب قد أقصوا عن مركز القيادة وأقرت الأمة هذا الاقصاء وذاقوا بسبب ذلك ألوان الاضطهاد والحرمان . فـ هؤلاء الناس يعتقدون أن دور الأئمة في حياتهم كان دوراً سلبياً على الأغلب نتيجة لاقصائهم عن مجال الحكم فحالم حال من يملك داراً فتغصب منه وينقطع أملة في امكان استرجاعها .

وهذا التفكير بالرغم من أنه خاطيء يعتبر خطراً من الناحية

العملية لأنه يجيب إلى الانسان السلبية والأنكماش والابتعاد عن مشاكل الأمة ومجالات قيادتها . ولهذا اعتقد ان من ضروراتنا الإسلامية الراهنة ان نثبت خطأ ذلك التفكير وندرس حياة الأئمة على أساس نظرة كلية لتبين إيجابيتهم الرسالية على طول الخط ودورهم المشترك الفعال في حماية الرسالة والعقيدة .

ان الأئمة عليهم السلام بالرغم من التأمر على اقصائهم عن مجال الحكم كانوا يتحملون باستمرار مسؤوليتهم في الحفاظ على الرسالة وعلى التجربة الإسلامية وتحسينها ضد التردّي إلى هاوية الانحراف والأنسلاخ من مبادئها وقيمها انسلاخاً تاماً . فكلما كان الانحراف يطفئ ويشتد وينذر بخطر التردّي إلى الهاوية . كان الأئمة يتخذون التدابير اللازمة ضد ذلك . وكلما وقعت التجربة الإسلامية أو العقيدة في محنة أو مشكلة وعجزت الزعامات المنحرفة عن علاجها بحكم عدم كفاءتها بادر الأئمة إلى تقديم الحل ووقاية الأمة من الأخطار التي كانت تهددها . وبكلمة مختصرة كان الأئمة يحافظون على المقياس العقائدي والرسالي في المجتمع الإسلامي ويحرصون على أن لا يهبط إلى درجة تشكل خطراً ماحقاً وهذا يعني ممارستهم جميعاً دوراً إيجابياً فعالاً في حماية العقيدة وتبني مصالح الرسالة والأمة .

تمثل هذا الدور الإيجابي في إيقاف الحاكم عن المزيد من الانحراف كما عبر عنه الإمام علي حين صعد عمر على المنبر وتساءل

عن رد الفعل لو صرف الناس عما يعرفون إلى ما ينكرون فرد عليه الإمام بكل وضوح وصراحة اذن لقومناك بسيوفنا .

وتمثل في تعرية الزعامة المنحرفة إذا أصبحت تشكل خطراً ماحقاً ولو عن طريق الاصطدام المسلح بها ، والشهادة ، في سبيل كشف زيفها وشل تخطيطها كما صنع الإمام الحسين مع يزيد .

وتمثل في مجابهة المشاكل التي تهدد كرامة الدولة الإسلامية وتمجيز الزعامات المنحرفة عن حلها كما في المشكلة التي أحدثها كتاب ملك الروم إلى عبد الملك بن مروان إذ عجز عبد الملك عن الجواب على كتاب في مستواه فعلاً الإمام زين العابدين هذا الفراغ وأجاب بالشكل الذي يحفظ للدولة كرامتها وللأمة الإسلامية هيبتها .

وتمثل في انقاذ الدولة الإسلامية من تحد كافر يهدد سيادتها كالتحدي الذي واجهه هشام من الروم بشأن النقد وعجز عن الرد عليه . وكان الإمام الباقر في مستوى الرد على هذا التحدي فخطط للاستقلال النقدي .

وتمثل الدور الإيجابي للأئمة أيضاً في تلك المعارضة القوية العميقة التي كان الأئمة يواجهون بها الزعامات المنحرفة ، بارادة صلبة لا تلين ، وقوة نفسية صامدة لا تتزعزع ، فإن هذه المعارضة بالرغم من انها اتخذت مظهر السلبية والمقاطعة في أكثر الأحيان

بدلاً عن مظهر الأصطدام الايجابي والمقابلة المسلحة غير أن المعارضة حتى بصيغتها السلبية كانت عملاً إيجابياً عظيماً في حماية الإسلام والحفاظ على مثله وقيمه لأن انحراف الزعامات القائمة كان يعكس الوجه المشوه للرسالة فكان لا بد للقادة من أهل البيت أن يعكسوا الوجه النقي المشرق لها وأن يؤكدوا عملياً باستمرار المفارقات بين الرسالة والحكم الواقع. وهكذا خرج الإسلام على مستوى النظرية سليماً من الانحراف وان تشوهت معالم التطبيق .

ويمكنني أن أذكر بهذا الصدد مثلاً جزئياً ولكنه يعبر عن مدى الجهود التي بذلها الأئمة في سبيل الحصول على هذا المكسب. تصوروا أيها الأخوة أن الامام موسى بن جعفر سجين قد هدأ السجن صعته وأذاب جسمه حتى أصبح حين يسجد لربه كالثوب المطروح على الأرض فيدخل عليه رسول الزعامة المنحرفة فيقول ان الخليفة يعتذر اليك ويأمر باطلاق سراحك على أن تزوره وتعتذر اليه ، أو تطلب رضاه . فيشمخ الإمام وهو يجيب بالنفي بكل صراحة ويتحمل مرارة الكأس إلى الثالثة لا شيء إلا لكي لا يحقق للزعامة المنحرفة هدفها في أن يبارك الامام خطها فتنعكس معالم التشويه من التطبيق المنحرف على الرسالة نفسها .

وتمثل الدور الايجابي للأئمة في تموين الأمة العقائدية

بشخصيتها الرسالية والفكرية من ناحية ومقاومة التيارات الفكرية التي تشكل خطراً على الرسالة وضربها في بدايات تكونها من ناحية أخرى . وللإمام من علمه المحيط المستوعب ما يجعله قادراً على الإحساس بهذه البدايات وتقدير أهميتها ومضاعفاتها والتخطيط للقضاء عليها . وقد تفسر على هذا الضوء اهتمام الإمام العسكري وهو في المدينة بمشروع كتاب يصنفه الكندي وهو في العراق حول متناقضات القرآن إذ اتصل به عن طريق بعض المنتسبين إلى مدرسته وأحبط المحاولة واقنع مدرسة الكندي بأنها على خطأ .

الاجابية تتكشف في علاقات الأئمة بالامة :

وفي الواقع أن حياة الأئمة زاخرة كلها بالشواهد على إيجابية الدور المشترك الذي كانوا يمارسونه فمن ذلك علاقات الأئمة بالامة والزعامة الجاهلية الواسعة النطاق التي كان امام أهل البيت يتمتع بها على طول الخط فإن هذه الزعامة لم يكن أمام أهل البيت يحصل عليها صدفة أو على أساس مجرد الانتساب إلى الرسول - والمنتسبون إلى الرسول كثر - بل على اساس العطاء والدور الاجابي الذي يمارسه الإمام في الأمة بالرغم من اقصائه عن مركز الحكم فإن الأمة لا تمنح على الأغلب الزعامة بجانا ولا يمتلك الفرد قيادتها ويحتل قلوبها بدون عطاء سخي منه تستشعره الأمة في مختلف مجالاتها وتستفيد منه في حل مشكلاتها والحفاظ على رسالتها .

ان تلك الزعامة الواسعة التي كانت نتيجة لايحبابية الأئمة في الحياة الإسلامية هي التي جعلت من علي (ع) المثل الأعلى للشوار الذين قضاوا على عثمان وهي التي كانت تتمثل في مختلف العلاقات التي عاشها الأئمة مع الأمة .

انظروا إلى الإمام موسى بن جعفر كيف يقول لهارون الرشيد أنت أمام الأجسام وانا امام القلوب .

انظروا إلى عبدالله بن الحسن حين أراد أن يأخذ البيعة لابنه محمد كيف يقول للإمام الصادق (واعلم فديتك انك إذا أجبتي لم يتخلف عني أحد من أصحابك ولم يختلف عليّ اثنان من قریش ولا غيرهم) ولاحظوا مدى ثقة الأمة بقيادة أئمة أهل البيت نتيجة لما يعيشونه من دور إيجابي في حماية الرسالة ومصالح الأمة .

لاحظوا المناسبة الشهيرة التي أنشد فيها الفرزدق قصيدته في الإمام زين العابدين كيف ان هيبة الحكم وجلال السلطان لم يستطع أن يشق لهشام طريقا لاستلام الحجر بين الجموع المحتشدة من أفراد الأمة في موسم الحج بينما استطاعت زعامة أئمة أهل البيت أن تكهرب تلك الجماهير في لحظة وهي تحس بمقدم الإمام القائد وتشق الطريق بين يديه نحو الحجر .

لاحظوا قصة الهجوم الشعبي الهائل الذي تعرض له قصر المأمون نتيجة لاغضابه الإمام الرضا فلم يكن للمأمون مناص عن

الإلتجاء إلى الامام لحمايته من غضب الأمة فقال له الامام (اتق الله في أمة محمد وما ولاك من هذا الأمر وخصك به فانك قد ضيعت أمور المسلمين وفوضت ذلك إلى غيرك يحكم فيها بغير حكم الله عز وجل) .

إن كل هذه النماذج والمظاهر للزعامة الشعبية التي عاشها أئمة أهل البيت على طول الخط تبرهن على ايجابيتهم وشعور الأمة بدورهم الفعال في حماية الرسالة .

الإيجابية تتكشف في علاقات الأئمة بالحكام .

ويمكننا أن ننظر من زاوية جديدة لنصل إلى نفس النتيجة من زاوية علاقات الزعامات المنحرفة مع امام أهل البيت على طول الخط فإن هذه العلاقات كانت تقوم على أساس الخوف الشديد من نشاط الأئمة ودورهم في الحياة الإسلامية حتى يصل الخوف لدى الزعامات المنحرفة أحياناً إلى درجة الرعب وكان محصول ذلك باستمرار تطويق أمام الوقت بحصار شديد ووضع رقابة محكمة عليه ومحاولة فصله عن قواعده الشعبية ثم التآمر على حياته ووفائه شهيداً بقصد التخلص من خطره . فهل كان من الصدفة أو مجرد تسلية أن تتخذ الزعامات المنحرفة كل هذه الإجراءات تجاه أئمة أهل البيت بالرغم من أنها تكلفها ثمناً باهضاً من سمعتها وكرامتها أو كان كل ذلك نتيجة لشعور الحكام المنحرفين بخطورة الدور الإيجابي الذي يمارسه أئمة

أهل البيت والا فلماذا كل هذا القتل والتشريد والنفي والسجن .

هل كان الأئمة يحاولون استلام الحكم .

يبقى سؤال واحد قد يتبادر إلى الأذهان وهو أن إيجابية الأئمة هل كانت تصل إلى مستوى العمل لاستلام زمام الحكم من الزعامات المنحرفة أو تقتصر على حماية الرسالة ومصالح الأمة من الترددي إلى الهاوية وتفاقم الانحراف .

والجواب على هذا السؤال يحتاج إلى توسع في الحديث يضيق عنه هذا المجال غير أن الفكرة الأساسية في الجواب المستخلصة من نصوص وأحاديث عديدة أن الأئمة لم يكونوا يرون الظهور بالسيف والانتصار المسلح آنياً كافياً لإقامة دعائم الحكم الصالح على يد الامام ان اقامة هذا الحكم وترسيخه لا يتوقف في نظرهم على مجرد تهيئة حملة عسكرية بل يتوقف قبل ذلك على اعداد جيش عقائدي يؤمن بالامام وعصمته إيماناً مطلقاً ويعي أهدافه الكبيرة ويدعم تخطيطه في مجال الحكم ويحرس ما يحققه للأمة من مكاسب . وكلكم تعلمون قصة ذلك الخراساني الذي جاء إلى الامام الصادق يعرض عليه تبني حركة الثوار الخراسانيين فأجل جوابه ثم أمره بدخول التنور فرفض وجاء أبو بصير فأمره بذلك فسارع إلى الامتثال فالتفت الامام إلى الخراساني ، وسأله كم له من امثال أبي بصير وكان هذا هو الرد العملي من الامام على اقتراح خراسان وعلى هذا الأساس استلم أمير المؤمنين زمام الحكم في وقت توفر فيه ذلك الجيش العقائدي

الواعي متمثلاً في الصفوة من المهاجرين والأنصار والتابعين من أصحابه رضي الله عنهم .

رعاية الشيعة بوصفها الكتلة المؤمنة بالإمام :

عرفنا أن الدور المشترك الذي كان الأئمة يمارسونه في الحياة الإسلامية هو دور الوقوف في وجه المزيّد من الانحراف وامسك المقياس عن التردّي إلى الصغر والهبوط إلى الهاوية .

غير أن هذا في الحقيقة يعبر عن بعض ملامح الدور المشترك وهناك جانب آخر في هذا الدور المشترك لم نشر إليه حق الآن وهو جانب الاشراف المباشر على الشيعة بوصفهم الجماعة المرتبطة بالامام والتخطيط لسلوكها وحماية وجودها وتنمية وعيها وامدادها بكل الأساليب التي تساعد على صمودها وارتفاعها إلى مستوى الحاجة الإسلامية إلى جيش عقائدي وطلبة واعية .

ولدينا عدد كبير من الشواهد من حياة الأئمة على أنهم كانوا يباشرون نشاطاً واسعاً في مجال الاشراف على الكتلة المرتبطة بهم حتى أن الاشراف كان يصل أحياناً إلى درجة تنظيم أساليب لحل الخلافات الشخصية بين أفراد الكتلة ورصد يلاحظ الأموال لها كما يحدث بذلك المعلى بن خنيس عن الامام الصادق (ع) .

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم عدداً من نصوص الأئمة بوصفها تعليم أساليب للجماعة التي يشرفون على سلوكها وقد

تختلف الأساليب باختلاف ظروف الشيعة والملابسات التي
يعملون بها .



أحس أيها الأخوة ان ما قدمته كاف لإثارة النقاط التي
أحببت إثارتها والتي يجب أن يركز عليها الأساس في دراساتنا
للأئمة (ع) أرجو أن يكون هذا منطلقاً للباحثين في حياة
أهل البيت .

وختاماً ابتهل إلى المولى سبحانه ان يجعلنا جميعاً من اتباع
الأئمة والسائرين على هداهم والملتزمين بكل حدودهم والسلام
عليكم ورحمة الله وبركاته .

مع حركة الاجتهاد

- ١ - الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد
- ٢ - الفقه والأصول
- ٣ - الفهم الاجتماعي للنص في فقه الامام الصادق (ع)

الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد

أن حركة الاجتهاد تتعدد وتكسب اتجاهاتها ومعالها على أساس عاملين : وهما : عامل الهدف وعامل الفن . ومن خلال ما يطرأ على هذين العاملين من تطور أو تغيير تتطور الحركة نفسها .

وأقصد بالهدف : الأثر الذي تتوخى حركة الاجتهاد ويحاول المجتهدون تحقيقه وإجاده في واقع الحياة . وأريد بالفن : درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطور الفكر العلمي .

ونحن حين نريد أن ندرس الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد أو تنبأ عنها شيء لا نملك طريقاً إلى ذلك إلا أن نفحص بعناية البدايات والبذور التي تحملها حركة الاجتهاد في واقعها المعاصر ونربط هذه البذور بأحد العاملين السابقين الهدف والفن ونقدر على ضوءها ماذا يمكن أن تصبح هذه البذور في يوم ما وكيف تنمو وماذا سوف تدخل على حركة الاجتهاد من تغيير .

ويمكننا أن نقسم البحث عن الاتجاهات المستقبلية لحركة

الاجتهاد وإلى قسمين أحدهما الاتجاهات المستقبلية التي يمكن التنبأ بها على أساس العامل الفني في الحركة والآخر الاتجاهات المستقبلية التي يمكن التنبأ بها من زاوية الهدف .

فعلى أساس العامل الفني يمكن أن ندرس فكرة معينة منذ دخولها حركة الاجتهاد واطوارها المتعددة من حيث العمق والتعميد فيتاح لنا أن نقدر الوضع الذي سوف تنتهي اليه في نموها الفني .

وعلى أساس الهدف قد نلح تغيراً في هذه الزاوية ومن الطبيعي أن أن يكون للتغير في جانب الهدف آثاره وانعكاساته على مختلف جوانب الحركة ، وفي ضوء تقدير معقول لنوعية هذه الانعكاسات يمكن أن نضع فكرتنا عن الاتجاهات المستقبلية للاجتهاد .

وأنا أحس أن تناول الموضوع من الزاوية الفنية الخالصة لا مجال له الآن بالرغم من أنه طريف وممتع لأن ذلك يضيع على غير الاختصاصيين من الحاضرين فرصة متابعة الحديث ولهذا سوف أقصر على عامل الهدف وأدرس البدايات النامية في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد وما تشكل من اتجاهات مستقبلية لهذه الحركة من زاوية الهدف ونوعية تأثيره على الحركة كلها .

ما هو الهدف من حركة الاجتهاد :

وأظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخاه حركة الاجتهاد وتثأثر به ، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة ، لأن التطبيق لا يمكن أن يتحقق ما لم تحدد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفصيلها .

ولكي ندرك ابعاد الهدف بوضوح يجب أن نميز بين مجالين لتطبيق النظرية الاسلامية للحياة أحدهما تطبيق النظرية في المجال الفردي بالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته والآخر تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي واقامة حياة الجماعة البشرية على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية .

وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق لأنها سواء في حساب العقيدة ولكنها في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأول فحسب فالمجتهد - خلال عملية الاستنباط - تمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الاسلامية للحياة على سلوكه ولا يتمثل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على اساس الاسلام .

وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التاريخية فأن حركة الاجتهاد عند الامامية تأسست منذ ولدت - تقريباً - عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية

للفقه الاسلامي نتيجة لارتباط الحكم في العصور الاسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنة وهذا العزل السياسي أدى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإمامية لحسابه . وتعمق على الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي . وهكذا أرتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم

بدايات التطور او التوسع في الهدف :

وبعد أن سقط الحكم الاسلامي على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإمامية بالخصوص ، بل لقد شملت عملية العزل السياسي التي تمخض عنها الغزو الكافر الاسلام ككل والفقه الاسلامي بشق مذاهبه ، واقامت بدلا عن الاسلام قواعد فكرية أخرى لأنشاء الحياة الاجتماعية على اساسها واستبدل الفقه الاسلامي بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفكرية .

وقد كان لهذا التحول الأساسي في وضع الأمة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الإمامية لأن هذه الحركة أحست بكل وضوح بالخطر الحقيقي على كيان الاسلام والأمة من المستعمر الكافر ونفوذه السياسي والعسكري وقواعده الفكرية الجديدة وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجة استطاع أن

يجعلها تتمثل الكيان الاجتماعي للامة الاسلامية وتفتح على
الايمان بصورة المقاومة ودفع الخطر بقدر الامكان .

وقد أحست حركة الاجتهاد خلال المقاومة احساساً ما
بأن الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة مرتبط
كل الارتباط بالجانب الاجتماعي منه إذ بدأ الجانب الفردي
ينهار شيئاً بعد شيء بسبب انهيار الجانب الاجتماعي .

ومن ناحية أخرى أخذت الآن نفسها تعي وجودها وتفكر
في رسالتها الحقيقية المتمثلة في الإسلام بعد أن اكتشفت واقع
القواعد الفكرية الجديدة ونوع التجارب الاجتماعية المزيفة التي
حملها عليها الاستعمار ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الوعي على
حركة الاجتهاد نفسها ويؤكد احساسها الذاتي خلال التجربة
المريرة التي عاشتها في عصر ما بعد الاستعمار بأن الإسلام كل لا
يتجزأ وأن التطبيق الفردي للنظرية لا يمكن أن يفصل بحال
عن التطبيق الاجتماعي لها أو أن يظل ثابتاً اذا تعطل التطبيق
على الصعيد الاجتماعي .

كل هذا ساعد على تحويل حركة الاجتهاد عند الامامية إلى
حركة مجاهدة في سبيل حماية الإسلام وتثبيت دعائمه ، وقوة
مطالبة بتطبيق الإسلام على كل مجالات الحياة . وكان من
الطبيعي نتيجة لذلك أن توسع نطاق هدفها وتبدأ بالنظر إلى
مجال التطبيق الفردي والاجتماعي معاً وهذا ما نلاحظ بداياته

بوضوح في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد عند الإمامية وما تمخض عنه من محاولات التعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب الاقتصادي في الإسلام ونحو هذا وذلك من ألوان البحث الاجتماعي في الإسلام .

وما دامت الأمة في حالة الارتفاع وقد بدأت تعمي الإسلام بوصفه رسالتها الحقيقية في الحياة والتقت بحركة الاجتهاد عند الإمامية ضمن هذا المفهوم الرسالي الشامل للإسلام . فمن الطبيعي التأكيد على أن التطور في الهدف الذي تتبناه حركة الاجتهاد واتساع هذا الهدف لمجالات التطبيق الاجتماعي للنظرية سوف يستمر ويبلغ أقصاه تبعاً لنمو الوعي في الأمة ومواصلة الحركة لخطها الجهادي في حماية الإسلام .

ولكي تتنبأ في ضوء ذلك بالاتجاهات المستقبلية للاجتهاد التي سوف تتجم عن التطور في الهدف لا بد أن نرجع إلى ما قبل بدايات هذا التطور لندرس الآثار التي عكسها الانكماش في الهدف الذي عاشته حركة الاجتهاد وما أدى إليه هذا الانكماش من اتجاهات في حركة الاجتهاد لنستطيع أن ندرك الاتجاهات المستقبلية التي تحل محلها حينما يستكمل التطور أو التوسع في الهدف أبعاده المنتظرة .

أن الانكماش في الهدف وأخذ المجال الفردي لتطبيق بعين الاعتبار فقط

نتائج الانكماش في الهدف :

نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على جوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي وأهملت المواضع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لأنكماش هدفه واتجاه ذهن الفقيه حين الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية .

وهذا الاتجاه الذهني لدى الفقيه لم يؤد فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية بل أدى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها فان الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة في ذهنه واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله عكس موقفه هذا على نظرتة إلى الشريعة فأخذت طابعاً فردياً واصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة .

ولا ذكر مثالين من الأصول والفقه تجدون خلالها كيف تسرب الفردية من نظرة الفقيه إلى هدفه إلى نظرتة للشريعة نفسها .

أما المثال الأصولي فنأخذه من بحوث دليل الانسداد الذي

يعرض الفكرة القائلة بأننا ما دمنا نعلم بأن في الشريعة تكاليف ولا يمكننا معرفتها بصورة قطعية فيجب أن يكون المتبع في معرفتها هو الظن... أن هذه الفكرة يناقشها الأصوليون قائلين لماذا لا يمكن أن نفترض أن الواجب على المكلف هو الاحتياط في كل واقعة بدلاً عن اتخاذ الظن مقياساً وإذا أدى التوسع في الاحتياط إلى الحرج فيسمع لكل مكلف بأن يقلل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدي إلى الحرج . انظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفردية إلى الشريعة فإن الشريعة إنما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب وأما حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها لأن هذا الفرد أو ذاك قد يتم سلوكه كله على أساس الاحتياط وأما الجماعة كلها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والتجارية والسياسية على أساس الاحتياط .

وأما المثال الفقهي فنأخذه من الاعتراض الشهير الذي أثاره الفقهاء حول قاعدة لا ضرر ولا ضرار إذ قالوا أن هذه القاعدة تنفي وجود أي حكم ضروري في الإسلام بينما نجد في الإسلام أحكاماً ضرورية كثيرة كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاة فإن في تشريع هذه الأحكام أضراراً بالقاتل الذي يكلف بالدية وبالقصاص ، وأضرار بالشخص الذي يتلف مال

غيره إذ يكلف بضمانة ، وأضراراً بصاحب المال الذي يكلف بدفع الزكاة .

أن هذا الاعتراض يقوم على أساس النظرة الفردية إلى التشريع فإن هذه النظرة هي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضرورية بينما لا يمكن أن تعتبر هذه الأحكام ضرورية في شريعة تفكر في الفرد بوصفه جزءاً من جماعة ومرتبطاً بمصالحها بل أن خلو الشريعة عن تشريع الضمان والضرائب يعتبر أمراً ضرورياً .

وقد كان من نتائج ترسخ النظرة الفردية قيام اتجاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الأشكال .

فنظام الصيرفة القائم على أساس الربا مثلاً بوصفه جزءاً من الواقع الإجتماعي المعاش يجعل الفقيه يحسن بأن الفرد المسلم يعاني مشكلة تحديد موقفه من التعامل مع مصارف الربا ويتجه البحث عندئذ لحل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تقديم تفسير مشروع للواقع المعاشي بدلاً عن الاحساس بأن نظام الصيرفة الربوي يعتبر مشكلة في حياة جماعة ككل حتى بعد أن يقدم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد وليس ذلك إلا لأن ذهن الفقيه في عملية الاستنباط قد أستحضر صورة الفرد المسلم والمشكلة بالقدر الذي يرتبط به بما هو فرد .

وقد أمتد أثر الانكماش وترسخ النظرة الفردية للشريعة إلى

طريقة فهم النص الشرعي أيضاً فمن ناحية اهتمت في فهم النصوص شخصية النبي أو الأمام كحاكم ورئيس للدولة فاذا ورد نهي عن النبي مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء فهو أما نهي تحريم أو نهي كراهته عندهم مع أنه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة فلا يستفاد منه الحكم الشرعي العام .

ومن ناحية أخرى لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له وأستعين على توضيح الفكرة بمثال من كتاب الأجرة فهناك مسألة هي أن المستأجر هل يجوز له - بدوره - أن يؤجر العين بأجرة أكبر من الأجرة التي دفعها هو حين الإيجار . وقد جاءت في هذه المسألة نصوص تنهي عن ذلك والنصوص كماداتها في أغلب الأحيان جاءت لتعالج مواضيع خاصة فبعضها نهي عن ذلك في الدار المستأجرة وبعضها نهي عن ذلك في الرحى والسفينة المستأجرة وبعضها نهي عن ذلك في العمل المأجور ونحن حين ننظر إلى هذه النصوص بروح التطبيق على الواقع وتنظيم علاقة اجتماعية عامة على أساسها سوف نتوقف كثيراً قبل أن نلتزم بالتجزئة وبأن النهي مختص بتلك الموارد التي صرحت بها النصوص دون غيرها وأما حين ننظر إلى النصوص على مستوى النظرة الفردية لأعلى مستوى التقنين الاجتماعي فاننا نستسيغ

هذه التجزئة بسهولة .

ما هي الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد : -

أحسن أن الحديث طال أكثر مما يستحب ولهذا فسوف اترك الاتجاهات المستقبلية اليكم تستنتجونها مما سبق فان من الطبيعي حين يستعيد الهدف المحرك للاجتهاد ابعاده الحقيقية ويشمل كلا مجالي التطبيق أن تزول بالتدريج آثار الانكماش السابق ويتكيف محتوى الحركة وفقاً لتوسع الهدف ومتطلبات خط الجهاد الذي تسير عليه حركة الاجتهاد .

أن الانكماش الموضوعي يزول والامتداد العمودي الذي يعبر عن الدرجة العالية من الدقة التي وصل اليها الفكر العلمي يتحول في سيره إلى الامتداد الأفقي ليستوعب كل مجالات الحياة .

وسوف يتحول الاتجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع الفاسد يتحول إلى اتجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الاسلام .

وسوف يمحي في مفهوم حركة الاجتهاد أي تصور ضيق للشريعة ويزول من الذهنية الفقهية وتزول كل آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي والأصولي .

وسوف يتحول فهم النصوص وتؤخذ فيه كل جوانب شخصية النبي والامام بعين الاعتبار كما سترفض التجزئة التي

اشرنا اليها لأعلى اساس القياس بل على أساس وفهم ارتكاز اجتماعي للنص كما هو مشروح في بعض البحوث فان للنص بمفهومه الاجتماعي مدلولاً أوسع مدلوله اللغوي في كثير من الأحيان .

هذه هي الخطوط العريضة للاتجاهات المستقبلية على أساس التطور في طبيعة الهدف وتحول حركة الاجتهاد من حركة معزولة اجتماعياً إلى حركة مجاهدة تستهدف تقديم الاسلام ككل وتعتبر أن رسالتها هي توعية الأمة على ضرورة تطبيقه في كل مجالات حياتها أضطر لضيق المجال الى الاكتفاء بما ذكرت من الخطوط مؤمناً بأن الثورة الكبيرة التي أخذت مجراها في حركة الاجتهاد لتوسيع هدفها وتعميق رسالتها وانفتاحها على كل مجالات حياة الأمة وآمالها وآلامها أن هذه الثورة في جانب الهدف سوف تؤدي حيناً يستكمل الهدف كل أبعاده الحقيقية الى تغير عظيم في كثير من المناهج والتصورات والمواضيع .

الفقه والأصول

بعد أن آمن الإنسان بالله والاسلام والشريعة وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال احكام الله تعالى يصبح ملازماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الاسلامية ومدعواً بحكم عقله إلى بناء كل تصرفاته الخاصة وعلاقاته مع الأفراد الآخرين على اساسها أي اتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته بوصفه عبداً للمشرع سبحانه الذي انزل الشريعة على رسوله . ولأجل هذا ما كان لزاماً على الانسان أن يعين الموقف العملي الذي تفرضه هذه التبعية عليه في كل شأن من شؤون الحياة ويحدده فهل يفعل أو يترك ؟ وهل يتصرف بهذه الطريقة وبذلك ولو كانت الأحكام الشرعية وأوامرها ونواهيها في كل الاحداث والوقائع واضحة وضوحاً كاملاً بديهياً للجميع مكان تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة امراً ميسوراً لكل احد لأن كل انسان يعرف أن الموقف العملي الذي تفرضه تبعيته للشريعة في الواجبات هو أن يفعل وفي المحرمات هو أن يترك وفي المباحات هو أنه بالخيار أن شاء فعل وأن شاء ترك فلو كانت الواجبات

والمحرّمات وسائر الأحكام الشرعيّة محدّدة ومعلومة بصورة عامّة
وبديهيّة لكان الموقف العملي المحتم على الإنسان بحكم تبعيته
للشريعة واضعاً في كلّ واقعة ولما احتاج تحديد الموقف العملي
تجاء الشريعة إلى بحث علمي ودراسة واسعة .

ولكن عوامل عديدة—منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع—
أدت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها
بالغموض . فنشأ نتيجة لذلك غموض في الموقف العملي الذي
تفرضه على الإنسان تبعيته تجاء الشريعة في كثير من الوقائع
والأحداث ، لأن الإنسان إذا لم يعلم نوع الحكم الذي تقررّه ،
الشريعة في واقعه — ما — أهو وجوب أو حرمة أو إباحة
فسوف لن يعرف طبيعة الموقف العملي الذي يتحمّ عليه أن
يتخذه تجاء الشريعة في تلك الواقعة بحكم تبعيته للشريعة وعلى
هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولى رفع الغموض
عن الموقف العملي تجاء الشريعة في كلّ واقعة بإقامة الدليل على
تعيين الموقف العملي الذي تفرضه على الإنسان تبعيته
للشريعة وتحديدّه .

وهكذا كان فقد أنشيء علم الفقه للقيام بهذه المهمة ، فهو
يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاء الشريعة تحديداً
أستدلاليّاً . والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين
الموقف العملي في كلّ حدث من أحداث الحياة وناحية من مناحيها ،

وهذا ما نطلق عليه في المصطلح العلمي اسم « عملية استنباط الحكم الشرعي » . فاستنباط الحكم الشرعي في واقعه معناه اقامة الدليل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً ونعني بالموقف العملي تجاه الشريعة السلوك الذي يفرض على الانسان بحكم تبعيته للشريعة أن يسلكه تجاهها لكي يفي بحقها ويكون تابعاً مخلصاً لها .

فعلم الفقه اذن هو العلم بالدليل على تحديد الموقف العملي من الشريعة في كل واقعة « والموقف العملي من الشريعة الذي يقيم على الفقه الدليل على تحديده ، هو « السلوك الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة لكي يكون تابعاً مخلصاً لها وقائماً بحقها » وتحديد الموقف العملي بالدليل هو ما تعبر عنه بـ « عملية استنباط الحكم الشرعي » .

ولأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعية ، أو علم عملية الاستنباط بتعبير آخر . وتحديد الموقف العملي بدليل يزيل الغموض الذي يكتنف الموقف « يتم في علم الفقه بأسلوبين :

أحدهما : الأسلوب غير المباشر ، وهو تحديد الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعي الذي قرره الشريعة في الواقعة واقامة الدليل عليه ، فيزول الغموض عن الحكم الشرعي وبالتالي

يزول الغموض عن طبيعة الموقف العملي تجاه الشريعة فنحن اذا أقمنا الدليل على أن الحكم الشرعي في واقعة ما هو الوجوب أستطعنا أن نعرف ما هو الموقف الذي تحتم تبعيتنا للشريعة أن نفقه تجاهها وهو « أن نفعل » .

والأسلوب الآخر لتحديد الموقف العملي هو الأسلوب المباشر الذي يقام فيه الدليل على تحديد الموقف العملي لا عن طريق اكتشاف الحكم الشرعي الثابت في الواقعة - كما في الأسلوب الأول - ، بل يقام الدليل على تحديد الموقف العملي مباشرة . وذلك في حالة ما اذا عجزنا عن اكتشاف نوع الحكم الشرعي الثابت في الواقعة واقامة الدليل على ذلك فلم ندر ما هو نوع الحكم الذي جاءت به الشريعة ، أهو وجوب أن حرمة أو إباحة ؟ ففي هذه الحالة لا يمكن استعمال الأسلوب الأول لعدم توفر الدليل على نوع الحكم الشرعي ، بل يجب أن نلجأ الى أدلة تحدد الموقف العملي بصورة مباشرة وتوجهنا كيف نفعل ونتصرف في هذه الحالة ؟ وأي موقف عملي تتخذ تجاه الحكم الشرعي المجهول الذي لم تتمكن من اكتشافه ؟ وما هو السلوك الذي تحتم تبعيتنا للشريعة أن نسلكه تجاهه لكي تقوم بحق التبعية ونكون تابعين مخلصين وغير مقصرين ؟ وفي كلا الاسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي « أي يحدد بالدليل الموقف العملي تجاه الشريعة بصورة غير مباشرة أو مباشرة » . ويتسع علم الفقهاء لعمليات استنباط كثيرة بقدر الوقائع والأحداث التي تزخر به

حياة الانسان ، فكل واقعة لها عملية استنباط لحكمها يارس
الفقيه فيها أحد ذينك الأسلوبين المتقدمين . وعمليات الاستنباط
تلك التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعددها وتنوعها
تشارك في عناصر موحدة وقواعد عامة تدخل فيها على تعددها
وتنوعها ، ويتشكل من مجموع تلك العناصر المشتركة الأساس
العام لعملية الاستنباط .

وقد تطلبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع
علم خاص بها لدراستها وتحديددها وتهيتها لعلم الفقه ، فكان علم
الأصول .

الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق (ع)

تفضل سماحة المفكر الاسلامي الكبير الاستاذ محمد باقر الصدر فخص نشرتنا بشرح واف لنظرية الفهم الاجتماعي للنص ، ومحتوى هذا الفهم ، ودوره في استنباط الحكم ننشره لاهميته الخاصة

هيئة التحرير

أكبر الظن أنها أول مرة أقرأ فيها لفقيه اسلامي ، من مدرسة الإمام الصادق (ع) أوسع نظرية لعنصر الفهم الاجتماعي للنص ، يعالج فيها بدقة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي - اللفظي - للنص ، والمدلول الاجتماعي ، ويحدد للمدلول الاجتماعي حدوده المشروعة .

وبالرغم من أن الفقهاء في ممارستهم للعمل الفقهي ومجالات الاستنباط من النص ، يدخلون عنصر الفهم الاجتماعي ويعتمدون عليه في فهم الدليل ، الى جانب العنصر الآخر الذي يمثل الجانب اللفظي من الدلالة .

غير أنهم لا يبرزون في الغالب الجانب اللفظي من عملية فهم

الدليل ، والجانب الإجتماعي بوصفها جانبين متميزين لكل منهما ملاكه وحدوده، بل يبرز الجانبان في مجالات تطبيقهم مزدوجين وتحت اسم واحد وهو الظهور .

كانت هذه المرة الأولى التي قرأت فيها ذلك عن عنصر الفهم الإجتماعي للنص : هي حين قرأت بعض أجزاء الكتاب المجدد الخالد « فقه الامام الصادق » الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ « محمد جواد مغنية » الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان .

فقد قرأت في هذا الكتاب الجليل التأكيد على عنصر الجانب الإجتماعي من فهم الدليل والتمييز بينه وبين الجانب اللفظي الخالص في مواضع عديدة منه .
ولكي نشرح فكرة الكتاب عن الفهم الإجتماعي للنص ونعرف محتوى هذا الفهم ودوره في استنباط الحكم من النص، يجب أن نتحدث في البداية عن الظهور .

حجية الظهور :

من الأمور المتفق عليها بصورة مبدئية في علم الأصول، المبدأ القائل بحجية الظهور، وهو المبدأ الذي يحتم أن يفسر كل خطاب شرعي على ضوء ظهوره ما لم توجد قرينة على الخلاف. والظهور - كما تقرره البحوث الأصولية التي تدرس هذا المبدأ - عبارة

عن درجة خاصة من دلالة الكلام ، وهي الدرجة التي تجعل المعنى الذي نشير اليه ظاهراً من الكلام وأكثر انسجاماً معه من أي معنى آخر. فاللفظ قد يصلح للتعبير عن عدد من المعاني ولكنه يظل ظاهراً في معنى خاص من تلك المعاني كلفظ الاسد ، قد تستخدمه للتعبير عن الحيوان المفترس ، فنقول : الاسد ملك الغاية ، وقد تستخدمه للتعبير عن شجاعة الإنسان ، فتقول هذا الإنسان أسد ولكن كلمة الاسد حين ينظر اليها بصورة منفصلة عن القرائن الخاصة نجد أنها ظاهرة في المعنى الأول . لأن كلمة الاسد بطبيعتها اللغوية تدل على الحيوان المفترس بدرجة أكبر من دلالتها على الإنسان الشجاع ، الأمر الذي يجعل من الحيوان المفترس أكثر المعاني انسجاماً معها وهو معنى الظهور .

تنويع الظهور :

والظهور الذي يمثل كما عرفنا درجة معينة من دلالة اللفظ على المعنى يعتبر حصيلة نوعين من الدلالات :
 الأول : - الدلالات اللفظية الوضعية أي الدلالات الناتجة عن الوضع في اللغة فكلمة الأسد إنما كانت ظاهرة في الحيوان المفترس دون الإنسان الشجاع لأنها موضوعة للدلالة على ذلك المعنى .

الثاني : - الدلالات اللفظية السياقية أي الدلالات الناتجة

عن سياق الحديث « وطريقة التعبير ، فحين يقول الأمر مثلاً : اغتسل غسل الجمعة لأنك تثاب على ذلك ، نعرف أن غسل الجمعة مستحب وليس واجباً ، وأن الأمر أمر ندب لا أمر الزام نظراً الى الطريقة التي اتبعها الأمر في الترغيب في غسل الجمعة ، اذ رغب فيه عن الطريق ما يؤدي اليه من الثواب ، وهذا السياق من الترغيب يدل على الاستحباب بالرغم من أن الواجب فيه ثواب أيضاً غير أن الغسل لو كان واجباً لكان الأولى تبديل السياق واستعمال طريقة التخويف من العقاب بدلاً عن الترغيب في الثواب . فالدلالة هنا دلالة سياقية وظهور الكلام في الاستحباب يقوم على أساس هذه الدلالة السياقية .

ومن مجموع الدلالات السياقية والوضعية يتكون الظهور اللفظي للنفس ويتحدد معناه المنسجم مع تلك الدلالات .

أما أن هذه الدلالات الوضعية والسياقية كيف تنشأ وتتكون ، وما هي العلاقات المتبادلة بينها ، وكيف نشأت ونعني نوع الدلالات الوضعية والسياقية لكل كلام ، وهل يمكن أن يتخذ كل فرد إطاره اللغوي الخاص مقياساً لتعيين تلك الدلالات أو لا بد من اتخاذ الإطار اللغوي العام مقياساً لذلك . وإذا كان الإطار اللغوي العام هو المقياس فأى إطار عام هذا ؟

هل هو الإطار اللغوي العام في عصر صدور النص ، أو

يكفي الرجوع إلى الإطار اللغوي العام المعاصر ، بالرغم من تطور اللغة وحركتها .

كل هذه الاسئلة وغيرها تدرس في حدود متطلبات عملية الاستنباط في البحث الأصولي المرتبط بحجية الظهور ، ولا نريد الآن الاعطاء فكرة موجزة عن الظهور اللفظي بالقدر الذي قدمناه ، لنعرف الجانب اللفظي ، واللغوي من عملية فهم النص ، ولكي نصل إلى الجانب الجديد الذي يعالجه كتاب «فقه الامام الصادق» وهو الجانب الاجتماعي من هذه العملية .

الجانب الاجتماعي من فهم النص :

والسؤال الذي يجب أن نطرحه بهذا الصدد هو هذا : هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النص إلى المعنى النهائي له بكل حدوده ، اذا أحصى الدلالات اللفظية من وضعية وسياقية ، واستوعب المعطى اللغوي للنص .

والجواب بالإيجاب والنفي معاً ، فالجواب بالإيجاب اذا افترضنا أن هذا الشخص الذي يحاول فهم النص الشرعي انسان لغوي فحسب . أى انسان تلقن اللغة وحيأ والهاماً فهو يعرف اللغة ودلالات الالفاظ الوضعية ، والسياقية وليست له أي خبرة من نوع آخر ، فإن هذا الإنسان اللغوي الذي لا توجد له خبرة سوى الخبرة اللغوية سوى ينتهي عمله في فهم النص عند جمع الدلالات الوضعية والسياقية وتحديد الظهور اللفظي على أساسها .

والجواب بالنفي اذا كان الشخص الذي يحاول فهم النص قد عاش الحياة الاجتماعية مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتية فإن الأفراد الذين يعيشون حياة اجتماعية من هذا القبيل تتكون لديهم خبرة مشتركة ، وذهنية موحدة ، إلى جانب ما يتميز به كل فرد من خبرات ، واتجاهات ، وتلك الخبرة المشتركة والذهنية الموحدة تشكل أساساً لمرتكزات عامة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقني ، والمرتكزات العامة والذوق المشترك في المجال التشريعي والتقني هو ما يطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع .

فيقولون : مثلاً - أن الدليل اذا دل على أن من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه . نفهم فيه أن كل من حاز شيئاً من الثروات الطبيعية الخام ملكه ، دون فرق بين الماء والخشب وغيرها . لأن مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح يجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الخشب والماء فحسب . مثال آخر اذا جاءت للرواية في ثوب أصابه ماء تنجس وأمرت بغسل الثوب ، نعرف أن الماء المتنجس اذا أصاب شيئاً نجسه . سواء أصاب الثوب أو شيئاً آخر . لأن مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنية العرفية العامة لا تقبل أن تنجس الماء المتنجس خاصاً بالثوب ، فالثوب يعتبر في الرواية قد جاء على سبيل المثال لا التحديد .

ومناسبات الحكم والموضوع هذه هي في الواقع تعبير آخر من ذهنية موحدة ، وارتكاز تشريعي عام على ضوئه يحكم الفقيه بأن الشيء الذي يناسب أن يكون موضوعاً للملك بالحيازة أو للتنجس بالماء المتنجس اوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظية ، وهذا هو ما نعينه بالفهم الاجتماعي للنص .

وهكذا نعرف أن الفهم الاجتماعي للنص معناه فهم النص على ضوء ارتكاز عام يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامة وذوق موحد ، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللفوي للنص الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام .

ويأتي دور الفهم الاجتماعي للنص حين ينتهي دور الفهم اللفظي واللفوي له . فأن الفقيه في الدرجة الأولى يحدد المعطى اللفوي واللفظي للنص ثم بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلط عليه الارتكاز الاجتماعي ويدرس المعنى بالذهنية الاجتماعية المشتركة ، « مناسبات الحكم والموضوع » فيظهر له من النص أشياء جديدة ، لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأولى في حدود الفهم اللفوي للفظه ، ففي حدود الفهم اللفظي للصيغة القائلة اذا حزت خشباً أو ماء ملكته ، أو الصيغة القائلة : اغسل ثوبك اذا أصابه ماء متنجس لا تفهم الا حكم حيازة الخشب والماء وحكم الثوب اذا أصابه ماء التنجس ، ولكن الصيغة على

أساس الفهم الاجتماعي لها والأخذ بـ «مناسبات الحسم والموضوع»
تكتسب ظهوراً في تعميم الحكم واتخاذ الحشْب والماء في الصيغة
الأولى ، والثوب في الصيغة الثانية مجرد مثال للحكم العام .

وقد جاء في كتاب « فقه الامام الصادق » قاعدة تعين حدود
الفهم الاجتماعي الذي يجوز في رأي « العلامة مغنية » الاعتبار
عليه في استنباط الحكم من النص وتتلخص القاعدة فيما يلي :

إذا كان النص مرتبطاً بالعبادات فيجب فهمه على أساس
لغوي ولفظي فقط ، ولا يجوز أن يفهم على أساس ارتكاز
اجتماعي مسبق .

فاذا جاء مثلاً ، أن من شك في عدد ركعات صلاة المغرب
بطلت صلاته لا يمكننا أن نعمم الحكم لصلاة الظهر مثلاً لأن
أبطال الشك للصلاة أمر مرتبط بالعبادة ونظام العبادات نظام
غبي لا تحكم عليه الارتكازات الاجتماعية ولا صلة لها به ، وأما
إذا كان النص مرتبطاً بمجال حيائي اجتماعي من قبيل المعاملات
فيجيء دور الفهم الاجتماعي للنص لأن للناس في هذا المجال
ارتكازهم المشترك وذهنيتهم التي حددتها الخبرة والتعايش . فاذا
وجد إلى جانب النص ارتكاز عام بديهي يضع للحكم حدوداً
أوسع أو أضيق وفقاً لما يفهمه هذا الارتكاز من مصالح
ومناسبات « أمكن الأخذ بالحدود التي يحددها الارتكاز وهو
معنى الفهم الاجتماعي للنص وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع .

أما المبرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النص فهو نفس مبدأ حجية الظهور، لأن هذا الارتكاز يكسب النص ظهوراً في المعنى الذي يتفق معه، وهذا الظهور حجة لدى العقلاء كالظهور اللغوي لأن المتكلم بوصفه فرداً لغوياً يفهم كلامه فهماً لغوياً، وبوصفه فرداً اجتماعياً يفهم كلامه فهماً اجتماعياً، وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم وتظل هناك أسئلة يجب أن تدرس في مجال أوسع من قبيل ما هو مدى العمومية التي يجب توفرها في الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع لكي تكتسب هذه المناسبات القدرة على التحكيم في فهم النص، وكيف نستفيد من الارتكاز الاجتماعي مع أن الارتكاز ليس ثابتاً بل هو مختلف تبعاً للظروف الفكرية والاجتماعية .

الفهم الاجتماعي للنص والقياس

وعلى ضوء ما تقدم يمكننا أن نميز بين الفهم الاجتماعي للنص والقياس الذي ثبتت حرمة في الفقه الجعفري، فإن الفهم الاجتماعي للنص لا يعدو أن يكون عملاً بظهور الدليل، وحين نعمم الحكم مثلاً - لغير ما ذكر في النص - لا نريد بذلك أن نقيس غير المنصوص على المنصوص بل نستند في التعميم إلى الارتكاز الذي يشكل قرينة . على أن ما ذكر في النص إنما جاء على سبيل المثال فيكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العام .

المشكلة التي تحل على هذا الضوء :

وبالرغم من أني اتحدث الآن عن الفهم الاجتماعي للنص بتحفظ فأني أؤمن أن القاعدة التي وضعها شيخنا الحجة المحقق « مغنية » لهذا الفهم الاجتماعي تحل مشكلة كبيرة في الفقه » وهذه المشكلة ، هي : أن كثيراً من الأحكام بينت عن طريق الجواب على اسئلة الرواة ولم تبين بصورة ابتدائية وبلغة تقنية ، والرواة إنما يسألون في الغالب عن الحالات الخاصة التي يحتاجون إلى معرفة حكمها فيجيب الجواب وفقاً لحدود السؤال مبيناً للحكم في الحالة المسؤول عنها فإذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النص على الفهم اللغوي فحسب ، كان معنى ذلك أن نجعل تلك الأحكام في أكثر الأحيان وقفاً على الحالات الخاصة التي مني بها السائل في حياته العملية وبرزها في سؤاله مع أننا قد نكون واثقين بأن بيان الأحكام على تلك الحالات الخاصة لم يكن في جميع الموارد نتيجة لاختصاصها بها ، وإنما نشأ عن اختصاص السؤال بتلك الحالات ، وأما إذا فهمنا النص فهما اجتماعياً فسوف نكون أقرب إلى واقع الحدود المحتملة لتلك الأحكام .

في الاقتصاد الإسلامي

- ١ - الجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي .
- ٢ - دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي
- ٣ - النظرية الإسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية
- ٤ - النظام الإسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي .
- ٥ - البنك اللاربوي في الإسلام .

الجانِب الاقتصادي من النظام الإسلامي

١ - تمهيد :

حين ندرس الاقتصاد الإسلامي بوصفه جزءاً من النظام الاجتماعي للإسلام يجب أن نحدد ماذا نعني بالاقتصاد الإسلامي فهناك المذاهب الاقتصادية وهناك علم الاقتصاد .

أنتا نريد بالاقتصاد الإسلامي المذهب الاقتصادي لا علم الاقتصاد ولكي نستوعب ذلك لابد لنا أن نميز بين المذهب والعلم . فالمذهب الاقتصادي هو عبارة عن إيجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصادية تتفق مع وجهة نظر معينة عن العدالة . وعلم الاقتصاد عبارة عن تصوير وتفسير لحركة الأحداث في الحياة الاقتصادية على ضوء الملاحظة والخبرة فهو يمارس عملية الأكتشاف لما يقع في الحياة الاقتصادية من ظواهر اجتماعية وطبيعية ويتحدث عن أسبابها وروابطها بينما يقيم المذهب الاقتصادي الحياة الاقتصادية ويحدد كيف ينبغي أن تكون وفقاً لتصوراته عن العدالة .

العلم يتحدث عما هو كائن وأسباب تكونه ، والمذهب

يتحدث عما ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن تكون حركة
الأسعار صعوداً وهبوطاً في السوق الحرة يفسرها علم الاقتصاد
ويكتشف قوانينها المرتبطة بكمية العرض والطلب وأما تقييم
السوق الحرة نفسها وأن ما ينبغي أن يكون هل هو السوق
الحرة أو السوق الموجهة فهذا من وظيفة المذهب الاقتصادي .

والاقتصاد الإسلامي الذي نحاول الآن دراسته عبارة عن
مذهب اقتصادي وليس علماً للاقتصاد فنحن حين نقول أن
الإسلام له اقتصاده المتميز لا نحاول أن نزعّم أن الإسلام جاء
بعلم اقتصاد وإنما نعني أن له مذهبه الاقتصادي الخاص في تنظيم
الحياة الاقتصادية وذلك أن الإسلام لم يحىء ليكتشف أحداث
الحياة الاقتصادية وروابطها وأسبابها وليس من مسؤولياته ذلك
كما ليس من مسؤولياته أن يكشف للناس قوانين الطبيعة أو
الظواهر الفلكية وروابطها وأسبابها فكما لا يجب أن يشتمل
الدين على علم الفلك وعلوم الطبيعة كذلك لا يجب أن يشتمل
على علم الاقتصاد .

وإنما جاء الإسلام لينظم الحياة الاقتصادية ويضع التصميم
الذي ينبغي أن تنظم به وفقاً لتصوراته عن العدالة .

٢ - الترابط في الأطروحة الإسلامية للحياة بما فيها
الاقتصاد :

أننا في فهمنا للاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن ندرسه مجزئاً
بعضه عن بعض نظير أن ندرس حكم الإسلام بعمره الربا أو

سماحه بالملكية الخاصة بصورة منفصلة عن سائر اجزاء النظام الاقتصادي كما لا يجوز أيضاً أن ندرس مجموع الإقتصاد الإسلامي بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاً عن سائر كيانات المذاهب الإجتماعية والسياسية الأخرى وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات وإنما يجب أن نعي الإقتصاد الإسلامي ضمن الصبغة الإسلامية العامة التي تنظم شتى نواحي الحياة في المجتمع وفي اطار التربية الصالحة التي يعدها الإسلام في المجتمع فعندما يستكمل المجتمع الإسلامي التربية الصالحة اسلامياً ويستوعب الصبغة الكاملة لتنظيم الحياة اسلامياً عندئذ فقط نستطيع أن نترقب من الإقتصاد الإسلامي أن يقوم برسالته الفذة في الحياة الاقتصادية وأن يضمن للمجتمع اسباب السعادة والرفاه وأن نقطف منه اعظم الثمار وأما أن ننتظر من الرسالة الإسلامية أن تحقق كل اهدافها من جانب معين من جوانب الحياة إذا طبقت في ذلك الجانب بصورة منفصلة عن سائر شعب الحياة الأخرى فهذا خطأ لأن الارتباط القائم في التصميم الإسلامي للمجتمع بين كل جانب منه وجوانبه الأخرى يجعل شأنه شأن خريطة يضعها ابرع المهندسين لإنشاء عمارة رائعة .

فليس في إمكان هذه الخريطة أن تعكس الجمال والروعة - كما أراد المهندس - الا إذا طبقت بكاملها وأما إذا أخذنا بها في بناء جزء من العمارة فقط فليس من حقنا أن نترقب من هذا الجزء أن يكون كما أراد له المهندس في تصميمه للخريطة كلها وكذلك

التصميم الإسلامي فإن الإسلام اشترع نهجه الخاص به وجعل منه الأداة الكاملة لاسعاد البشرية على أن يطبق هذا النهج الإسلامي العظيم في بيئة اسلامية قد صبغت على أساس الإسلام في وجودها وافكارها وكيانها كله وأن يطبق كاملاً غير منقوص يشد بعضه بعضاً فعزل كل جزء من النهج الإسلامي عن بيئته وعن سائر الأجزاء معناه عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلها تحقيق هدفه الاسمي ولا يعتبر هذا طعنًا في التوجيهات الإسلامية أو تقليلاً من كفاءتها وجدارتها بقيادة المجتمع فأنها في هذا بمثابة القوانين العملية التي تؤتي ثمرها متى توافرت الشروط التي تقتضيها هذه القوانين وقبل كل شيء لا بد للاقتصاد الإسلامي للتنظيم الإسلامي للمجتمع بصورة عامة من أن توجد التربة أو الأرضية الصالحة لأقامة مجتمع إسلامي عليها وهذه التربة أو الأرضية تتكون من العناصر الآتية :

أولاً - العقيدة - وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون والحياة بصورة عامة .
ثانياً - المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة .

وثالثاً - العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بها وتنميتها الى صف تلك المفاهيم لأن المفهوم بصفته فكرة اسلامية عن واقع معين يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع ويحدد اتجاهه العاطفي نحوه .

فالمواطف الإسلامية وليدة المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الإسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الإسلامية الأساسية ولناخذ لذلك مثلاً من التقوى ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الإسلامي عن التقوى القائل أن التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الإنسان وتولد عن هذا المفهوم عاطفة إسلامية بالنسبة إلى التقوى والمتقين وهي عاطفة الاجلال والاحترام .

فهذه هي العناصر الثلاثة : العقيدة والمفاهيم والمواطف التي تشترك في تكوين التربة الصالحة للمجتمع والاقتصاد الإسلامي مرتبط بكل تلك العناصر ارتباطاً وثيقاً فهو مرتبط بالعقيدة التي هي مصدر التموين الروحي للمذهب لأن العقيدة تدفع المسلم إلى التكيف وفقاً للمذهب وتضفي عليه طابعاً إيمانياً وقيمة ذاتية بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية التي يسجلها في مجال التطبيق العملي وتخلق في نفس المسلم شعوراً بالاطمئنان النفسي في ظل المذهب باعتباره منبثقاً عن تلك العقيدة التي يدين بها بقوة ضمان التنفيذ والطابع الإيماني الروحي والاطمئنان النفسي كل تلك الخصائص يتميز بها الاقتصاد الإسلامي عن طريق العقيدة الإسلامية التي يركز عليها ويتكون ضمن أطارها العام وهو (الاقتصاد الإسلامي) مرتبط بمفاهيم الإسلام عن الكون والحياة وطريقته الخاصة في تفسير الأشياء كالمفهوم الإسلامي عن الملكية الخاصة وعن الربح فالإسلام يرى أن الملكية حق وغاية

يُضمن المسؤولية وليس سلطاناً مطلقاً كما يعطى للربح مفهوماً أرحب وأوسع مما يعنيه في الحساب المادي الخالص فيدخل في نطاق الربح بمدلوله الاسلامي كثيراً من النشاطات التي تعتبر خسارة بمنظار آخر غير اسلامي .

ومن الطبيعي أن يكون لمفهوم الاسلام ذاك عن الملكية أثره في كيفية الاستفادة من حق الملكية الخاصة كما أن من الطبيعي أيضاً أن يتأثر الحقل الاقتصادي بمفهوم الاسلام عن الربح أيضاً بالدرجة التي يحددها مدى عمق المفهوم وتركزه وبالتالي يؤثر المفهوم على مجرى الاقتصاد الاسلامي خلال تطبيقه وهو - الاقتصاد الاسلامي - مرتبط بما يبثه الاسلام في البيئة الاسلامية من عواطف واحاسيس قائمة على اساس مفاهيمه الخاصة كعاطفه الأخوة العامة التي تفجر في قلب كل مسلم ينبوعاً من الحب للآخرين والمشاركة لهم في آلامهم وافراحهم ويسري هذا ينبوع ويتدفق تبعاً لدرجة الشعور العاطفي بالأخوة وانصهار الكيان الروحي للانسان بالعواطف الاسلامية والتربية المفروضة في المجتمع الاسلامي . وهذه العواطف والمشاعر تلعب دوراً خطيراً في تكيف الحياة الاقتصادية وتساند المذهب في تحقيق قيمه ومثله عن العدالة .

هذه هي ملامح عن ارتباط الاقتصاد الاسلامي بالعناصر الثلاثة التي تتكون منها التربية الصالحة للمجتمع الاسلامي . وأما الارتباط داخل اطار التنظيم الاسلامي للمجتمع وللحياة

الاقتصادية بين بعض أجزائه فلا يمكن تكوين فكرة تفصيلية عنه قبل دراسة تفصيلية للنظام الاجتماعي والاقتصادي في الاسلام بصورة كاملة غير أنه على أي حال ارتباط وثيق يجعل من الجزء متمماً للجزء الآخر وشرطاً لنجاحه وتقادي المضاعفات خلال تطبيقه ومن امثلة ذلك الارتباط بين الغاء رأس المال الربوي واحكام الاسلام الأخرى في المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعي فإنه إذا درس تحريم الربا بصورة منفردة واجهتنا مشاكل متعددة لدى تطبيق هذا الحكم الاسلامي لأن الغاء الفائدة الربوية يجعل الانسان يتساءل كيف يمكن للانسان المحتاج إلى نقد عاجل لمعيشته الخاصة وسد حاجاته الحياتية أن يحصل عليه بعد أن يمتنع اصحاب الأموال عن اقراض شيء من نقودهم ما داموا لا يحصلون على فائدة عن طريق القرض وكيف يمكن لرؤوس الأموال التي لا يقدر اصحابها على استثمارها مباشرة أن تجذب إلى مجال الاستثمار الأمر الذي ينجز في المجتمع الرأسمالي عن طريق الفائدة واغرائها .

ولكننا إذا قارنا بين حرمة الربا واحكام الاسلام الأخرى وجدنا في تلك الأحكام ما يغطي الفراغ الذي يخلفه تحريم الفائدة في المجتمع الاسلامي فالسؤال الأول تجيب عليه احكام الاسلام في التكافل والضمان والتوازن الاجتماعي فبدلاً عن أن يسد المعوز حاجته الآنية إلى النقد عن طريق الاقتراض والإلتزام بدفع فائدة لدائنه يمكنه في المجتمع الاسلامي أن يسدها عن طريق

الدولة وما تنشئه من مؤسسات للضمان الاجتماعي بحكم مسؤوليات الدولة في الاقتصاد الاسلامي والسؤال الثاني تجيب عليه احكام الاسلام في المضاربة التي تجعل بإمكان صاحب رأس المال أن يحصل على نصيب من الربح وذلك بأن يتفق مع شخص آخر على الاتجار بالمال وتحمل مسؤوليات العمل التجاري ويقسم الربح بينه وبين العامل المباشر بنسبة يتفقان عليها مقدماً فتحل المساهمة في الربح بنسبة مئوية معينة محل الفائدة في جذب رؤوس الأموال التي يعجز اصحابها عن استثمارها إلى مجال الاستثمار .

ومن امثلة الارتباط في النظام الإسلامي الصلة الوثيقة بين الاقتصاد الإسلامي ونظام الحكم في الإسلام فالارتباط بين النظام الاقتصادي ونظام الحكم في الإسلام قوى بحيث أن الفصل بينها في البحث يؤدي إلى خطأ في فهم الموقف الإسلامي العام فان للسلطة الحاكمة في النظام الاقتصادي الإسلامي صلاحيات اقتصادية واسعة وملكيات كبيرة تتصرف فيها طبقاً لأجتهادها وهذه الصلاحيات والملكيات يجب أن تقرر في الدرس دائماً بواقع السلطة في الإسلام والضمانات التي وضعها الإسلام في نظام الحكم لنزاهة ولي الأمر واستقامته من العصمة أو العدالة والاجتهاد والشورى مجتمعة ففي ضوء هذه الضمانات نستطيع أن نفهم دور الدولة في المذهب الاقتصادي الإسلامي ونؤمن بصحة اعطائها الصلاحيات والحقوق المفروضة لها في الإسلام .

٣ - المبادئ الرئيسية في النظام الاقتصادي الإسلامي :
ويمكننا في استعراض اجمالي للنظام الإقتصادي في الإسلام
ومقارنته مع الأنظمة الاقتصادية الأخرى أن نلخص خطوطه
العريضة في المبادئ الرئيسية الثلاثة الآتية :

أ - مبدأ الملكية المزدوجة .

ب - مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود .

ج - مبدأ العدالة الاجتماعية

١ - مبدأ الملكية المزدوجة :

يختلف الإسلام عن الرأسمالية والاشتراكية في نوعية الملكية
التي يقررها اختلافاً جوهرياً . فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل
الخاص للملكية أي بالملكية الخاصة كقاعدة عامة فهو يسمح
للأفراد بالملكية الخاصة لمختلف أنواع الثروة في البلاد تبعاً
لنشاطاتهم وظروفهم ولا يعترف بالملكية العامة الا حين تفرض
الضرورة الاجتماعية وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا
المرفق أو ذاك فتكون هذه الضرورة حالة استثنائية يضطر
المجتمع الرأسمالي على أساسها إلى الخروج عن مبدأ الملكية الخاصة
واستثناء مرفق أو ثروة معينة من مجالها .

والمجتمع الاشتراكي على العكس تماماً من ذلك فإن الملكية
الاشتراكية فيه هي المبدأ العام الذي يطبق على كل أنواع الثروة
في البلد وليست الملكية الخاصة لبعض الثروات في نظره

الاشدودا واستثناء قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة .

وعلى اساس هاتين النظرتين المتعاكستين للرأسمالية والاشتراكية يطلق اسم المجتمع الرأسمالي على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة بوصفها المبدأ الوحيد وبالتأميم باعتباره استثناءً وعلاجاً لضرورة اجتماعية كما يطلق اسم المجتمع الاشتراكي على كل مجتمع يرى أن الملكية الاشتراكية هي المبدأ ولا يعترف بالملكية الخاصة الا في حالات استثنائية .

وأما النظام الاقتصادي في الاسلام لا يتفق مع كلتا النظرتين ولا يؤمن بأن الملكية الخاصة هي وحدها المبدأ ولا أن الملكية العامة هي وحدها المبدأ بل يقرر الاشكال المختلفة للملكية في وقت واحد ويضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الاشكال المتنوعة) بدلاً من مبدأ الشكل الواحد للملكية فهو يؤمن بالملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ويخصص لكل واحد من هذه الاشكال حقلاً خاصاً ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً أو علاجاً مؤقتاً اقتضته الظروف .

ولهذا كان من الخطأ أن يسمى المجتمع الاسلامي مجتمعاً رأسمالياً وأن سمح بالملكية لرأس المال ببعض وسائل الانتاج لأن الملكية الخاصة ليست عنده هي القاعدة كما أن من الخطأ أن نطلق على المجتمع الاسلامي اسم المجتمع الاشتراكي وأن

أخذ بمبدأ الملكية العامة في بعض الثروات لأن الشكل الاشتراكي للملكية ليس هو القـاعـدة في رأيه وكذلك من الخطأ أيضاً أن يعتبر مزاجاً مركباً من هذا وذاك لأن تنوع الأشكال الرئيسية للملكية في المجتمع الإسلامي لا يعني أن الإسلام مزج بين المذهبين الرأسمالي والاشتراكي وأخذ في كل منها جانباً وإنما يعتبر ذلك التنوع في اشكال الملكية عن تصميم مذهبي أصيل لا نظرياته الخاصة التي تناقض النظريات الخاصة للرأسمالية والاشتراكية .

وليس هناك أدل على صحة الموقف الإسلامي من الملكية القائم على اساس مبدأ الملكية المزدوجة .. من واقع التجربتين الرأسمالية والاشتراكية فان كلتا التجربتين اضطرتا إلى الاعتراف بالشكل الآخر للملكية الذي يتعارض مع القـاعـده العامة فيها لأن الواقع برهن على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكية فقد بدأ المجتمع الرأسمالي منذ امد طويل يأخذ بفكرة التأميم وينزع عن بعض المرافق اطار الملكية الخاصة وليست حركة التأميم هذه الا اعترافاً ضمنياً من المجتمعات الرأسمالية بعدم جدارة المبدأ الرأسمالي في الملكية ومحاولة لمعالجة ما نجم عن ذلك المبدأ من مضاعفات وتناقضات . كما أن المجتمع الاشتراكي من الناحية الأخرى وجد نفسه بالرغم من حدائمه مضطراً إلى الاعتراف بالملكية الخاصة قانونياً حيناً وبشكل غير قانوني احياناً .

ب - مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود :

وفي هذا المبدأ الثاني نجد أيضاً الاختلاف البارز بين النظام الاقتصادي الإسلامي والنظامين الرأسمالي والاشتراكي . فبينما يمارس الأفراد حريات غير محدودة في ظل الاقتصاد الرأسمالي وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حريات الجميع يقف الإسلام موقفاً وسطاً فيسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل واعتبارات العدالة التي يؤمن بها .

والتحديد الإسلامي للحرية الإجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين أحدهما التحديد الذاتي الذي ينبع من اعماق النفس والآخر التحديد الموضوعي الذي يعبر عن قوة خارجية تحدد السلوك الإجتماعي وتضبطه .

أما التحديد الذاتي فهو يتكون طبيعياً في ظل التربية الخاصة التي ينشئ الإسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الإسلام في كل مرافق حياته فان للآطارات الفكرية والروحية التي يصوغ الإسلام الشخصية الإسلامية ضمنها قوتها المعنوية الهائلة وتأثيرها في التحديد ذاتياً وطبيعياً من الحرية الممنوحة لأفراد المجتمع الإسلامي وتوجيهها توجيهاً مهنياً صالحاً دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم لأن التحديد ينبع من واقعهم الروحي والفكري فلا يجدون فيه حداً لحرياتهم ولذلك لم يكن التحديد الذاتي تحديداً قانونياً للحرية في الحقيقة وإنما هو عملية

انشاء للمحتوى الداخلي للانسان الحر انشاء معنويًا صالحًا حيث
تؤدي الحرية في ظل رسالتها الصحيحة

وقد كان لهذا التحديد الذاتي نتائج رائعة في تكوين
طبيعة المجتمع الاسلامي وبالرغم من أن التجربة الاسلامية
الكاملة كانت قصيرة الأمد فقد آتت ثمارها وفجرت في النفس
البشرية امكاناتها المثالية ومنحتها رصيـداً روحياً زاخراً بمشاعر
العدل والخير والاحسان . وناهيك من نتائج التحديد الذاتي أنه
ظل وحده هو الضامن الأساسي لأعمال البر والخير في مجتمع
المسلمين منذ خسر الاسلام تجربته للحياة وفقد قيادته السياسية
وامامته الاجتماعية . وبالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح تلك
التجربة والقيادة بعدها زمنياً وروحياً فقد كان للتحديد الذاتي
الذي وضع الاسلام نواته في تجربته الكاملة للحياة دوره الايجابي
الفعال في ضمان اعمال البر والخير الذي تتمثل في اقدام الملايين
من المسلمين بملاً حريتهم على دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله
والمساهمة في تحقيق مفاهيم الاسلام عن العدل الاجتماعي .

وأما التحديد الموضوعي فنعني به التحديد الذي يفرض على
الفرد في المجتمع الاسلامي من خارج بقوة ال ع . ويقوم هذا
التحديد الموضوعي للحرية في الاسلام على المبدأ القائل أنه لا
حرية للشخص فيما يتعارض من الوان النشاط مع المثل والغايات
التي يؤمن الاسلام بضرورتها وقد تم تنفيذها هذا المبدأ في
الاسلام بالطريقة التالية :

أولاً - كفلت الشريعة في مصادرها العامة النص على المنع عن مجموعة من النشاطات الاقتصادية والاجتماعية المعيقة في نظر الاسلام عن تحقيق المثل والقيم التي يتبناها الاسلام كالربا والاحتكار وغير ذلك .

ثانياً - وضعت الشريعة مبدأ أشرف ولي الأمر على النشاط العام وتدخل الدولة لحماية المصالح العامة وحراستها بالتحديد من حريات الأفراد فيما يمارسون من اعمال وسوف يأتي عند دراسة مسؤوليات الدولة في الاقتصاد الاسلامي الحديث عن هذا المبدأ .

ج - مبدأ العدالة الاجتماعية :

والمبدأ الثالث هو مبدأ العدالة الاجتماعية التي جسدها الاسلام فيما زود به نظام توزيع الثروة في المجتمع الاسلامي من عناصر و ضمانات تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الاسلامية .

ويجب أن يكون واضحاً هنا أن الاسلام حين تبني العدالة الاجتماعية لم يأخذ بها بمفهومها التجريدي العام ولم يناديها بشكل مفتوح لكل تفسير ولا اوكله إلى المجتمعات الانسانية التي تختلف في نظريتها للعدالة الاجتماعية باختلاف افكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة وإنما حدد الاسلام هذا المفهوم وبلوره في مخطط اجتماعي معين واستطاع بعد ذلك أن يجسد

هذا التصميم في واقع اجتماعي حي تنبض جميع شرايينه واورده
بالمفهوم الاسلامي للعدالة. والصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية
تحتوي على جانبين عامين لكل منهما خطوطه وتفصيلاته :
احدهما التكافل العام والآخر التوازن الاجتماعي وفي التكافل
والتوازن بمفهومها الاسلامي يوجد المثل الاسلامي للعدالة
الاجتماعية .

دَوْر الدَّولَةِ فِي الإِقْتِصَادِ الإِسْلَامِيِّ

تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية :

من المبادئ المهمة في الاقتصاد الإسلامي مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية الأمر الذي يمنح الاقتصاد الإسلامي القوة والمرونة والقدرة على الاستيعاب والشمول . ويتخذ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية شكلين .

أحدهما التدخل لتطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة فالدولة تتدخل في الحياة الاقتصادية ضمان تطبيق أحكام الإسلام التي تتصل بحياة الأفراد من الناحية الاقتصادية فتتحول مثلاً دون تعامل الناس بالربا أو السيطرة على الأرض بدون أحياء كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الأحكام الشرعية التي ترتبط بها مباشرة فتحقق مثلاً الضمان الاجتماعي والتوازن الاجتماعي كما سترى في بحث مقبل والشكل الآخر لتدخل الدولة هو تدخلها في المجال التشريعي لملأ الجوانب المفتوحة للتغيير في النظام الإسلامي فقد عرفنا في بعض الفصول المتقدمة أن النظام الإسلامي يشتمل على جوانب ثابتة من التشريع وجوانب

مفتوحة للتغيير موكولة إلى اجتهاد ولي الأمر فالدولة تمارس تطبيق الجوانب الثابتة أو الاشراف على تطبيقها وتمارس أيضاً ملأ الجوانب المفتوحة للتغيير وفقاً للظروف والملاسات ويمكن أن نطلق على هذه الجوانب اسم منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي للحياة الاقتصادية ولا تدل منطقة الفراغ هذه على نقص في الصورة التشريعية أو اهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث بل تعبر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو اهمالاً وإنما حددت للمنطقة احكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية مع اعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف .

وقد كان وجود منطقة فراغ هذه امراً ضرورياً للنظام الإسلامي لأن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً مؤقتاً أو تنظيمياً مرحلياً يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من اشكال التنظيم وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور فكان لا بد لأعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة فمنطقة الفراغ إذا ترتبط بجوانب التطور الذي تميزه البشرية عبر الزمن ولكي نأخذ فكرة عن منطقة الفراغ هذه بوصفها مجالاً للتدخل التشريعي من قبل الدولة وحدود

هذا التدخل لا بد أن نفهم الجانب المتطور من حياة الإنسان الاقتصادية من وجهة نظر اسلامية ومدى تأثيره على الصورة التشريعية التي تنظم تلك الحياة .

أن الجانب المتطور من وجهة النظر الإسلامية هو علاقات الإنسان بالطبيعة دون علاقات الإنسان بالإنسان وتوضيح ذلك أن في الحياة الاقتصادية نوعين من العلاقات أحدهما علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة وهذه العلاقات تتمثل في اساليب الانتاج المختلفة والآخر علاقات الإنسان بأخيه الإنسان التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك .

فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً أن الحق الخاص في المصادر الطبيعية يقوم على أساس العمل وأن الحق الخاص في الأرض يقوم على أساس الأحياء يعالج مشكلة عامة يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقد لأن طريقة توزيع المصادر الطبيعية على الأفراد مسألة قائمة في كلا العصرين .

ولكن هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المتطور وهو علاقات الإنسان بالطبيعة لأن تطور قدرة الإنسان على الطبيعة ونمو سيطرته على ثرواتها يطور وينمي باستمرار خطر الإنسان على الجماعة ويضع في خدمته باستمرار امكانيات جديدة للتوسع ولتهديد الصورة المتبناة للعدالة الاجتماعية .

فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً : أن من عمل في ارض وانفق

عليها جهداً حتى احيائها فهو احق بها من غيره .. يعتبر في نظر الاسلام عادلاً لأن من الظلم أن يساوي بين العامل الذي انفق جهده على الأرض وغيره ممن لم يعمل فيها شيئاً ولكن هذا المبدأ بتطور قدرة الانسان على الطبيعة ونموها يصبح من الممكن استغلاله ففي عصر كان يقوم احياء الأرض فيه على الأساليب القديمة لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليات الأحياء الا في ساحات صغيرة وأما بعد أن تنمو قدرة الانسان ووسائل السيطرة لديه على الطبيعة فيصبح بإمكان افراد قلائل ممن تواتبهم الفرصة أن يحيو مساحة هائلة من الأرض باستخدام الآلات الضخمة الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية فكان لا بد للصورة التشريعية من منطقة الفراغ يمكن ملؤها حسب الظروف فيسمح بالأحياء سماحاً عاماً في العصر الأول ويمنع الأفراد في العصر الثاني - منعاً تكليفاً - عن ممارسة الأحياء الا في حدود تتناسب مع اهداف الاقتصاد الاسلامي وتصوراته عن العدالة وعلى هذا الأساس نعرف أن منطقة الفراغ هي المنطقة التي تتدخل فيها الدولة تشريعياً لعلاج مضاعفات وانعكاسات تطور العلاقات البشرية مع الطبيعة على علاقات الانسان بالانسان .

الدليل التشريعي :

والدليل على اعطاء ولي الأمر صلاحيات التدخل التشريعي على النحو المتقدم هو النص القرآني الكريم (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) .

والصلاحيات التي يمنحها هذا النص الكريم لاولي الأمر تضم كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته فأبي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمة أو وجوبه يسمح لولي الأمر باعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به فإذا منع الامام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً وإذا امر به أصبح واجباً وأما الأفعال الذي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً فليس من حق ولي الأمر الأمر بها كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كاتفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه لأن طاعة اولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة فالوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ .

الضمان الاجتماعي :

فرض الاسلام على الدولة ضمان معيشة افراد المجتمع الاسلامي ضماناً كاملاً وهي عادة تقوم بهذه المهمة على مرحلتين ففي المرحلة الأولى تهيب الدولة للفرد وسائل العمل وفرصة المساهمة الكريمة في النشاط الاقتصادي المثمر ليعيش على اساس عمله وجهده فإذا كان الفرد عاجزاً عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً أو كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها منحه فرصة العمل جاء دور المرحلة الثانية التي تمارس فيها الدولة تطبيق مبدأ الضمان عن طريق تهيئة المال الكافي لسد حاجات الفرد وتوفير حد خاص من المعيشة له .

ويمكن القول بان الضمان الإجتماعي في الإسلام يقوم على أساس الايمان بحق الجماعة كلها في مصادر الثروة لأن هذه المواد الطبيعية قد خلقت للجماعة كافة لا لفئة دون فئة (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) وهذا الحق يعني أن كل فرد من الجماعة له الحق في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها فمن كان من الجماعة قادراً على العمل في أحد القطاعات العامة والخاصة كان من وظيفة الدولة أن تهيه له فرصة العمل في حدود صلاحياتها ومن لم تتح له فرصة العمل أو كان عاجزاً عنه فعلى الدولة أن تضمن حقه في الاستفادة من ثروات الطبيعة بتوفير مستوي الكفاية من العيش الكريم. والنصوص الإسلامية واضحة كل الوضوح في التأكيد على المسؤولية المباشرة للدولة في الضمان الإجتماعي .

ففي الحديث عن الامام جعفر أن رسول الله (ص) كان يقول في خطبته من ترك ضياعاً فعلي ضياعه ومن ترك ديناً فعلي دينه . وفي حديث آخر أن الامام موسى بن جعفر قال محمداً ما للامام وما عليه (أنه وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له) .

وفي خبر موسى بن بكر أن الامام موسى قال له من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله فان غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت

به عياله فان مات ولم يقضه كان على الامام قضاؤه فان لم يقضه
كان عليه وزره الخ .

وجاء في كتاب الامام علي إلى واليه على مصر (ثم الله الله
في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين
وأهل البؤس والزماني فان في هذه الطبقة قائماً ومعتراً واحفظ
الله ما استحفظك من حقه فيهم واجعل لهم قسماً من بيت مالك
وقسماً من غلات صوافي الإسلام في كل بلد فان للاقصى منهم
مثل الذي للأدنى الخ .

التوازن الاجتماعي :

ووضع الإسلام للدولة مبدأ آخر يجب عليها تحقيقه وهو
مبدأ التوازن الاجتماعي وحين وضع الإسلام هذا المبدأ حدد
مفهومه عن التوازن فليس التوازن في مفهومه الإسلامي الا
التوازن بين افراد المجتمع في مستوى المعيشة لا في مستوى
الدخل والتوازن في مستوى المعيشة معناه أن يكون المال
موجوداً ومتداولاً بينهم إلى درجة تتيح لكل فرد العيش في
المستوى العام أي أن يحبي جميع الأفراد مستوى واحداً من
المعيشة مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد
تتفاوت بموجبها المعيشة ولكنه تفاوت درجة وليس تناقضاً كلياً
في المستوى كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في
المجتمع الرأسمالي .

وأما الاختلاف في الدخل فهو أمر يقره الاسلام نتيجة
لايمانه بتفاوت افراد النوع البشري في مختلف الخصائص
والصفات النفسية والفكرية والجسدية فهم يختلفون في الصبر
والشجاعة وفي قوة العزيمة والأمل ويختلفون في حدة الذكاء
وسرعة البديهة وفي القدرة على الابداع والاختراع ويختلفون في
قوة العضلات وفي ثبات الأعصاب إلى غير ذلك من مقومات
الشخصية الانسانية التي وزعت بدرجات متفاوتة على الأفراد

وايمان الاسلام بمبدأ التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة
لا يعني أنه يفرض إيجاد هذه الحالة من التوازن في لحظة وإنما
يعني جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة هدفاً تسعى
الدولة في حدود صلاحياتها إلى تحقيقه والوصول اليه بمختلف
الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها .

وقد قام الاسلام من جانبه بالعمل لتحقيق التوازن في
مستوى المعيشة بضغط مستوى المعيشة من اعلى بتحريم الأسراف
وبضغط المستوى من اسفل بالارتقاء بالأفراد الذين يحميون
مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى ارفع وبذلك تتقارب
المستويات حتى تندمج أخيراً في مستوى واحد قد يضم درجات
ولكنه لا يحتوي على التناقضات الصارخة في مستوى المعيشة .

وفهمنا هذا لمبدأ التوازن الاجتماعي في الاسلام يقوم على
اساس التدقيق في النصوص الاسلامية الذي يكشف عن إيمان

هذه النصوص بالتوازن الاجتماعي كهدف واعطائها لهذا الهدف نفس المضمون الذي شرحناه ونأكيدها على توجيه الدولة لا إلى رفع معيشة الأفراد الذين يحيون حياة منخفضة تقريباً للمستويات بعضها من بعض بقصد الوصول أخيراً إلى حالة التوازن العام في مستوى المعيشة فقد جاء في الحديث أن الامام موسى بن جعفر ذكر بشأن تحديد مسؤولية الوالي في اموال الزكاة (أن الوالي يأخذ المال فيوجهه الوجه الذي وجهه الله له على ثمانية اسهم للفقراء والمساكين يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقية فان فضل من ذلك شيء رد إلى الوالي وأن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يموئهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا) .

وهذا النص يحدد بوضوح أن الهدف النهائي الذي يحاول الاسلام تحقيقه ويلقي مسؤوليته على ولي الأمر هو اغناء كل فرد في المجتمع الاسلامي .

وهذا ما نجده في كلام الشيباني على ما حدث عنه شمس الدين السرخسي في المبسوط : إذ يقول (على الامام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف فلا يدع فقيراً الا اعطاء حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله وأن احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء اعطى الامام ما يحتاجون اليه من بيت مال الخراج ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة لما بيننا أن الخراج وما في معناه يصرف إلى حاجة المسلمين) .

فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه النصوص امام ولي الأمر ولكي نعرف المفهوم الاسلامي للغنى يجب أن نحدد ذلك على ضوء النصوص أيضاً وإذا رجعنا اليها وجدنا أن النصوص جعلت من الغنى الحد النهائي لتناول الزكاة فسمحت باعطاء الزكاة للفقير حتى يصبح غنياً ومنعت اعطاءه بعد ذلك كما جاء في الخبر عن الامام جعفر (تعطيه من الزكاة حتى تغنيه) فالغنى الذي يهدف الاسلام إلى توفيره لدى جميع الأفراد هو هذا الغنى الذي جعله حداً فاصلاً بين اعطاء الزكاة ومنعها .

ومرة أخرى يجب أن ترجع إلى النصوص ونفتش عن طبيعة هذا الحد الذي يفصل بين اعطاء الزكاة ومنعها لتعرف بذلك مفهوم الغنى في الاسلام ونواجه بهذا الصدد حديث ابي بصير الذي جاء فيه أنه سأل الامام جعفر الصادق عن رجل له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير أله أن يأخذ من الزكاة فقال له الامام يا أبا محمد ايربح من دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل فقال ابو بصير نعم فقال الامام أن كان يفضل عن قوته مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة وأن كان اقل من نصف القوت أخذ الزكاة وما أخذه منها فرضه على عياله حتى يلحقهم بالناس .

ففي ضوء هذا النص نعرف أن الغنى في الاسلام هو اتفاق الفرد على نفسه وعائلته حتى يلحق بالناس وتصبح معيشته في المستوى المتعارف الذي لا ضيق فيه ولا تقية .

وهكذا نخرج من تسلسل المفاهيم إلى مفهوم الإسلام عن التوازن الاجتماعي ونعرف أن الإسلام حين وضع مبدأ التوازن الاجتماعي وجعل ولي الأمر مسؤولاً عن تحقيقه بالطريق المشروعة بشرح فكرته عن التوازن وبين أنه يتحقق بتوفير الغنى لسائر الأفراد وهو يسر معيشة الفرد إلى درجة تلحقه بمستوى الناس. وكما وضع الإسلام مبدأ التوازن الاجتماعي وحدد مفهومه تكفل أيضاً بتوفير الامكانيات اللازمة للدولة لكي تمارس تطبيقها للمبدأ في حدود تلك الامكانيات .

ويمكن تلخيص هذه الامكانيات في الأمور التالية :

اولاً - فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مستمرة وينفق منها لرعاية التوازن العام .

وثانياً - ايجاد قطاعات للملكية الدولة وتوجيه الدولة إلى استثمار تلك القطاعات لأغراض التوازن .

وثالثاً - طبيعة التشريع الاسلامي الذي ينظم الحياة الاقتصادية في مختلف الحقول .

١ - فرض ضرائب ثابتة :

وهي ضرائب الزكاة والخمس فان هاتين الفريضتين لم تشرعا لأجل اشباع الحاجات الأساسية للفقير فحسب بل شرعنا أيضاً لمعالجة لا الفقر بصورة اساسية والارتفاع بالفقير إلى مستوى المعيشة الذي يمارسه ميسوراً الحال تحقيقاً للتوازن الاجتماعي

بفهوم في الاسلام . والدليل الفقهي على علاقة هذه الضرائب
باغراض التوازن وامكان استخدامها في هذا السبيل ما يلي
من النصوص .

أ - عن اسحاق بن عمار قال قلت للامام جعفر بن محمد
اعطي الرجل من الزكاة مئة قال نعم قالت مئتين قال نعم قلت
ثلاثمائة قال نعم قلت اربعمائة قال نعم قلت خمسمائة قال نعم
حق تغنيه .

ب - عن عبد الرحمن بن حجاج قال سألت الامام موسى بن
جعفر عن الرجل يكون ابوه وعمه أو اخوه يكفيه مؤونته
أياخذ من الزكاة فيوسع بها أن كانوا لا يوسعون عليه في كل ما
يحتاج اليه فقال لا بأس .

ج - عن سماعة قال سألت جعفر بن محمد (ع) عن الزكاة
هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال الامام نعم .

د - عن ابي بصير أن الامام الصادق تحدث عن تجب عليه
الزكاة وهو ليس موسراً فقال يوسع بها على عياله في طعامهم
وكسوتهم ويبقى منها شيئاً يناوله غيرهم وما أخذ من الزكاة
فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس .

هـ - عن اسحاق بن عمار قال قلت للصادق اعطي الرجل
من الزكاة ثمانين درهما قال نعم وزده قلت اعطيه مئة قال نعم
واغنه أن قدرت على أن تغنيه .

و - عن حماد بن عيسى أن الإمام موسى بن جعفر قال -

وهو يتحدث عن نصيب اليتامى والمساكين وابن السبيل من الخمس - أن الوالي يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء فهو للوالي فان عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به .

فهذه النصوص تأمر باعطاء الزكاة إلى أن يلحق الفرد بالناس أو إلى أن يصبح غنياً أو لإشباع حاجاته الأولية والثانوية على اختلاف التعابير وكلها تستهدف غرضاً واحداً وهو تعميم الغنى بمفهومه الاسلامي وإيجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نحدد مفهوم الغنى والفقير عند الاسلام بشكل عام فالفقير هو من لم يظفر بمستوى من المعيشة يمكنه من اشباع حاجاته الضرورية وحاجاته الكمالية بالقدر الذي تسمح به حدود الثروة في البلاد أو هو بتعبير آخر من يعيش في مستوى تفصله هوة عميقة عن المستوى المعيشي للأثرياء في المجتمع الاسلامي والغنى من لا تفصله في مستواه المعيشي هذه الهوة ولا يعسر عليه اشباع حاجاته الضرورية والكمالية بالقدر الذي يتناسب مع ثروة البلاد ودرجة رقيها المادي سواء كان يملك ثروة كبيرة أو لا .

وبهذا نعرف أن الاسلام لم يعط للفقير مفهوماً مطلقاً ومضموناً ثابتاً في كل الظروف والاحوال فلم يقل مثلاً أن الفقير

هو العجز عن الاشباع البسيط للحاجات الأساسية وإنها جعل
الفقر بمعنى عدم الالتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس كما
جاء في النص وبقدر ما يرتفع مستوى المعيشة يتسع المدلول
الواقعي للفقر .

وهذه المرونة في مفهوم الفقر ترتبط بفكرة التوازن
الإجتماعي إذ أن الإسلام لو كان قد اعطي بدلاً عن ذلك مفهوماً
ثابتاً للفقر وهو العجز عن الاشباع البسيط للحاجات الأساسية
وجعل من وظيفته الزكاة وما اليها علاج هذا : المفهوم الثابت
للفقر لما امكن العمل لاييجاد التوازن الإجتماعي في مستوى
المعيشة عن طريقها ولا تسعت الهوة بين مستوى عوائل الزكاة
وما اليها ومستوى المعيشة العام للاغنياء الذي يزحف ويرتفع
باستمرار .

٢ - ايجاد قطاعات عامة :

ولم يكتف الإسلام بالضرائب الثابتة التي شرعها لأجل ايجاد
التوازن بل جعل الدولة مسؤولة عن الانفاق من القطاع العام
لهذا الغرض فقد مر بنا في الحديث عن الامام موسي بن جعفر
أن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يمّون الفقراء من عنده
بقدر ستهم حتى يستغنوا .

وكلمة (من عنده) تدل على أن غير الزكاة من موارد بيت
المال يتسع لاستخدامه في سبيل ايجاد التوازن باغناء الفقراء
ورفع مستوى معيشتهم .

والمفهوم من النصوص الإسلامية أن تشريع ملكية الدولة في المجتمع الإسلامي كان يستهدف خدمة التوازن الاجتماعي واستخدام ما يدخل في نطاق ملكية الدولة في تحقيق هذا التوازن . وقد وضع الإسلام مصطلحاً خاصاً للملكية الدولة وما يدخل في نطاقها من ثروات وهو اسم الإنفال في العرف الإسلامي وهو ما تملكه الدولة في المجتمع الإسلامي قال الله تعالى : ويسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول (. وقد تطلق كلمة الفئء للتعبير عن ملكية الدولة بدلاً عن كلمة الانفال فالفئء والانفال يستخدمان في النصوص الإسلامية للتعبير عن معنى واحد كما جاء في حديث محمد بن مسلم عن الباقر أنه (الفئء والانفال ما كان من ارض خربة أو بطون اودية وقوم صولحوا أو اعطوا بأيديهم وما كان من ارض خربة أو بطون اودية فهو كله من الفئء) فالانفال والفئء إذن تعبيران عن القطاع الذي تملكه الدولة أي منصب النبي والامام .

وآية الفئء في القرآن الكريم تشرح دور الفئء في التشريع الإسلامي والهدف الذي يجب أن يحققه قال الله تعالى (ما افاء الله على رسوله من أهل القرى فلكلهم وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) . وهذا النص واضح في أن الفئء معد للانفاق منه على الفقراء كما هو معد للانفاق منه على المصالح العامة المرتبطة بالله والرسول وتدل الآية على أن عداد الفئء للانفاق منه على الفقراء

يستهدف جعل المال متداولاً وموجوداً لدى جميع افراد المجتمع
ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي العام ولا يكون دولة بين
الأغنياء خاصة .

وهكذا نستنتج من ذلك كله أن ملكية الدولة شرعت لكي
تكون اداة فعالة بيد ولي الأمر لايجاد التوازن الاجتماعي
بمفهومه الاسلامي .

وملكية الدولة في المجتمع الاسلامي تمثل قطاعاً واسعاً من
الثروة الطبيعية تضم عدداً كبيراً من مرافق الطبيعة نذكر
منها ما يلي :

- أولاً - كل ارض دخلت دار الإسلام وهي ليست عامرة .
- ثانياً - المعادن والمناجم .
- ثالثاً - الأنهار والبحار .
- رابعاً - الغابات والأحراش .
- خامساً - سواحل البحار .

ويمكننا أن نقدر على اساس هذه الامتدادات للملكية الامام
رئيس الدولة في المجتمع الاسلامي ضخامة الامكانيات التي يضعها
الاسلام بين يدي الدولة لكي تمارس عن طريقها مسؤوليتها في
ايجاد التوازن الاجتماعي وتعميم تداول المال بين جميع
افراد المجتمع .

٣ - طبيعة التشريع الاسلامي :

والتوازن العام في المجتمع الاسلامي مدين بعد ذلك لمجموعة التشريعات الاسلامية في مختلف الحقول فانها تساهم عند تطبيق الدولة لها في حماية التوازن ويكفي أن نشير هنا إلى محاربة الاسلام لأكتناز النقود والغائه للفائدة وتشريعه لاحكام الأثر واعطاء الدولة صلاحيات ضمن منطقة الفراغ المتروكة لها في التشريع الاسلامي والغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الختام .

فالمنع عن اكتناز النقود والغاء الفائدة يقضي على دور المصارف الرأسمالية في ايجاد التناقض والاخلال بالتوازن عن طريق امتصاصها الجزء الكبير من ثروة البلاد بقوة اغراء الفوائد الربوية . والقضاء على دور المصارف الرأسمالية ينتج طبيعياً عدم قدرة المال الفردي غالباً على التوسع في حقول الانتاج والتجارة بالدرجة التي تضر بالتوازن لأن توسع الأفراد في مشاريع الانتاج والتجارة انما يعتمد في مجتمع كالمجتمع الرأسمالي على المصارف الرأسمالية التي تمد تلك المشاريع بم حاجتها من المال نظير فائدة محدودة فاذا منع الاكتناز وحرمت الفائدة لم يتيسر للمصارف أن تكس في خزائنها النقد بشكل هائل ولا أن تمد المشاريع الفردية بالقروض فتبقى النشاطات الخاصة على الصعيد الاقتصادي في الحدود المعقولة التي تواكب التوازن العام وتترك طبيعياً المشاريع الكبرى في الانتاج إلى الملكات العامة للدولة .

ويضاف إلى ذلك أن امتلاك الدولة للمواد الأولية للصناعة
(للمعادن) وللجزء الأكبر من الأرض يجعل بإمكانها الإشراف
وقيادة جميع قطاعات الانتاج الزراعي والصناعي الخاصة
وتوجيهها الوجهة الإسلامية الصحيحة وتشريع احكام الأثرث
الذي تقسم التركة بموجبه غالباً على عدد الاقرباء الورثة يعتبر
ضماناً آخر لأنه يفتت الثروات باستمرار ويجول دون تكوسها.

النظرية الإسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية

تمهيد

توزيع الثروة يتم على مستويين أحدهما توزيع المصادر المادية للانتاج والآخر توزيع الثروة المنتجة . فمصادر الانتاج هي الأرض والمواد الأولية والادوات اللازمة لانتاج السلع المختلفة لأن هذه الأمور جميعاً تساهم في الانتاج الزراعي أو الصناعي أو فيها معاً . وأما الثروة المنتجة فهي السلع التي تتجزأ خلال عمل بشري مع الطبيعة وتنتج عن عملية التركيب بين تلك المصادر المادية للانتاج . فهناك إذن ثروة أولية وهي مصادر الانتاج وثروة ثانوية وهي ما يظفر به الانسان عن طريق استخدام تلك المصادر من متاع و سلع .

والحديث عن التوزيع يجب أن يستوعب كلنا الثروتين الثروة الأم والثروة الببت مصادر الانتاج والسلع المنتجة . . ومن الواضح أن توزيع المصادر الأساسية للانتاج يسبق عملية الانتاج نفسها لأن الأفراد انما يمارسون نشاطهم الانتاجي وفقاً للطريقة التي يقسم بها المجتمع مصادر الانتاج فتوزع مصادر الانتاج قبل

الانتاج وأما توزيع الثروة المنتجة فهو مرتبط بعملية الانتاج ومتوقف عليها لأنه يعالج النتائج التي يسفر عنها الانتاج .

والاقتصاديون الرأسماليون حين يدرسون في اقتصادم السياسي قضايا التوزيع ضمن الإطار الرأسمالي لا ينظرون إلى الثروة الكلية للمجتمع وما تضمنه من مصادر الانتاج وإنما يدرسون توزيع الثروة المنتجة فحسب في الدخل الأهلي لا مجموع الثروة الأهلية ويقصدون بالدخل الأهلي مجموع السلع والخدمات المنتجة أو بتعبير أصح القيمة النقدية لمجموع المنتج في بحر سنته فبحث التوزيع في الاقتصاد السياسي هو بحث توزيع هذه القيمة النقدية على العناصر التي ساهمت في الانتاج ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن يسبق بحوث الانتاج بحث التوزيع لأن التوزيع ما دام يعني تقسيم القيمة النقدية للسلع المنتجة على مصادر الانتاج فهو عملية تعقب الانتاج إذا ما لم تنتج سلعة لا معنى لتوزيعها أو توزيع قيمتها وعلى هذا الاساس نجد أن الاقتصاد السياسي يعتبر الانتاج هو الموضوع الأول من مواضيع البحث فيدرس الانتاج أولاً ثم يتناول قضايا التوزيع .

وأما الاسلام فهو يعالج قضايا التوزيع على نطاق أرحب وباستيعاب اشمل لأنه لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة ولا يتهرب من الجانب الاعمق للتوزيع أي توزيع مصادر الانتاج كما صنع المذهب الرأسمالي إذ ترك مصادر الانتاج يسيطر

عليها الاقوى دائماً تحت شعار الحرية الاقتصادية التي نخدم
الاقوى وتمهد له السبيل إلى احتكار الطبيعة ومرافقها بل أن
الاسلام تدخل تدخلًا إيجابيًا في توزيع الطبيعة وما ترضه من
مصادر انتاج وقسمها إلى عدة أقسام لكل قسم طابعه المميز من
الملكية الخاصة أو الملكية العامة أو ملكية الدولة أو الإباحة
العامة ووضع لهذا التقسيم قواعده ومقاييسه ونحن في هذا الفصل
نريد أن ندرس نظرية الاسلام عن توزيع مصادر الانتاج .

ما هي مصادر الانتاج :

وقبل أن نستعرض النظرية الإسلامية لتوزيع مصادر
الانتاج يجب أن نحدد هذه المصادر ففي الاقتصاد السياسي
يذكر عادة أن مصادر الانتاج هي :

١ - الطبيعة ٢ - رأس المال ٣ - العمل ويضم التنظيم الذي
يمارسه المنظم للمشروع. غير أننا إذ نتحدث عن توزيع المصادر
في الاسلام وأشكال ملكيتها لا بد لنا أن نستبعد من مجال
البحث المصدرين الأخيرين وهما رأس المال والعمل .

أما رأس المال فهو في الحقيقة ثروة منتجة وليس مصدرًا
أساسيًا للانتاج لأنه يعبر اقتصاديًا عن كل ثروة تم انجازها
وتبلورت خلال عمل بشري لكي تساهم من جديد في انتاج ثروة
أخرى فالآلة التي تنتج النسيج ليست ثروة طبيعية خالصة
وانما هي مادة طبيعية كيفها العمل الإنساني خلال عملية انتاج

سابقة ونحن إنما نبحث الآن في التفصيلات التي تنظم توزيع ما قبل الانتاج أي توزيع الثروة التي منحها الله لمجتمع قبل أن يمارس أي نشاط اقتصادي فيها وما دام رأس المال وليد انتاج سابق فسوف يندرج في بحث توزيع الثروة المنتجة . وأما العمل فهو العنصر المعنوي من مصادر الانتاج وليس ثروة مادية تدخل في نطاق الملكية الخاصة أو العامة .

وعلى هذا الاساس تكون الطبيعة وحدها من بين مصادر الانتاج . موضوع درسنا الآن لأنها تمثل العنصر المادي السابق على الانتاج .

الجانب السلبي من نظرية التوزيع :

ونظرية التوزيع الإسلامية للطبيعة لها جانبان أحدهما سلبي والآخر إيجابي فلنبدأ الآن بالجانب السلبي من النظرية ويتلخص هذا الجانب في رفض أي ملكيات وحقوق خاصة ابتدائية في الثروة الطبيعية الخام بدون عمل وهذا الجانب السلبي ينعكس على الفقه الإسلامي في أحكام كثيرة منه نذكر منها ما يلي :

١ - الغنى الإسلام الحمى وقال لا حمى الا لله وللرسول وبذلك ففي أي حق خاص للفرد في الأرض لمجرد السيطرة عليها وحمايتها بالقوة .

٢ - إذا أقطع ولي الأمر ارضاً اكتسب الفرد بسبب ذلك حق العمل في تلك الأرض دون أن يمنح الاقطاع حقاً في ملكية الأرض أو أي حق آخر فيها ما لم يعمل وينفق جهده على تربيتها .

٣ - لا تملك النابيع والجذور العميقة للمنجم .لكية خاصة ولا يوجد لأي فرد حق خاص فيها قال العلامة الحلي في التذكرة (وأما العرق الذي في الأرض فلا يملكه بذلك ومن وصل إليه من جهة أخرى فله اخذه) .

٤ - إذا زاد الماء الطبيعي فدخل املاك الناس واجتمع دون أن يحوز به عمل خاص لم يملكوه كما قال الشيخ الطوسي في المبسوط .

٥ - إذا لم ينفق الفرد جهداً في الصيد بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه ففي قواعد العلامة الحلي يقول (لا يملك الصيد بدخوله في أرضه ولا بوثوب السمكة إلى السفينة) .

من هذه الاحكام ونظائرها في الفقه الإسلامي نستطيع أن نستدل على الجانب السليبي من النظرية ونعرف أن الفرد لا يوجد له بصورة ابتدائية حق خاص في الثروة الطبيعية يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاص فيها يميزه عن غيره في واقع الحياة فلا يختص الفرد بأرض إذا لم يكشف عنه ولا بعين ماء إذا لم يستنبطها ولا بالحيوانات النافرة الا إذا صادها ولا بثروة على وجه الأرض أو في السماء الا إذا حازها وأنفق جهده في ذلك .

الجانب الايجابي من النظرية :

والجانب الايجابي من النظرية يوازي جانبها السليبي وبكلمة

فهو يقرر ان العمل اساس مشروع لاكتساب الحق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية . فرفض أي حق ابتدائي في الثروات الطبيعية منفصل عن العمل هو الصيغة السلبية للنظرية والايمان بالحق الخاص فيها على أساس الأمل هو الصيغة الايجابية الموازية وهذا الجانب الايجابي له شواهد في الفقه الإسلامي أيضاً ونذكر منها ما يلي :

- ١ - من احيا ارضاً فهي له كما جاء في الحديث .
 - ٢ - من حفر معدناً حق كشفه كان أحق به وملك الكمية التي كشفت عنها الحفرة وما اليها من مواد .
 - ٣ - من كشف بالحفر عيناً طبيعية للماء فهو أحق بها .
 - ٤ - إذا حاز الفرد الحيوان النافر بالصيد والخشب بالاحتطاب والحجر الطبيعي بحمله والماء من النهر باغترافه في آنية وغيرها ملكه بالحيازة كما نص على ذلك الفقهاء جميعاً .
- وكل هذه الأحكام تشترك في ابراز الجانب الايجابي من النظرية واعتبار العمل مصدراً للحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية التي تكتنف الانسان من كل جانب .

نوع العمل الذي تعترف به النظرية :

وبالرغم من أننا لاحظنا بصورة عامة أن النظرية تجعل من العمل اساساً للتوزيع ومصدراً للحقوق الخاصة في الثروة الطبيعية نجد أنها تعني بالعمل مفهوماً قد يختلف من ثروة إلى

أخرى فالحيازة عمل تعترف به النظرية بوصفه عملاً يقوم على أساسه تملكك للحجز من الصحراء أو للماء من النهر فالحجز في الصحراء يمكنك أن تملكه بالحيازة كما رأينا في الحكم الرابع من الأحكام المتقدمة التي استعرضناها من الفقه الإسلامي ولكن النظرية لا تعترف بالحيازة بوصفها عملاً ولا تسمح بقيام الحقوق الخاصة على أساسها في الأرض والمنجم والينابيع الطبيعية للماء فلا يكفي مثلاً لكي تحتص بأرض أن تسيطر عليها وتضمها إلى حوزتك ولهذا الفى الإسلام الحمى كما مر في شواهد الجانب السلبى للنظرية من الفقه الإسلامى بل لا بد لك في سبيل اكتساب حقوق خاصة في الأرض أن تجسد جهودك فيها بالأحياء ولأجل هذا يجب أن نتساءل لماذا اعتبرت الحيازة عملاً وسبباً كافياً لتملك الحجر أو الماء بينما لم تكن حيازة الأرض أو المعدن عملاً ولا مبرراً لاكتساب أى حق خاص والجواب على هذا التساؤل هو أن النظرية الإسلامية للتوزيع تميز بين نوعين من الأعمال أحدهما الانتفاع والاستثمار والآخر الاحتكار والاستثمار فاعمال الانتفاع والاستثمار ذات صفة اقتصائية بطبيعتها واعمال الاحتكار والاستثمار تقوم على أساس القوة ولا تحقق انتفاعاً ولا استثماراً مباشراً .

ومصدر الحقوق الخاصة في النظرية هو العمل الذي ينتمى إلى النوع الأول كاحياء الأرض الميتة وأما النوع الثانى من العمل فلا قيمة له لأنه مظهر من مظاهر القوة وليس نشاطاً اقتصادياً

من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها والقوة لا تكون مصدراً للحقوق الخاصة ولا مبرراً كافياً لها .

وعلى أساس التمييز بين هذين النوعين من الأعمال قوم التفرقة بين حيازة الثروات المنقولة وحيازة المصادر الطبيعية إذ تعتبر حيازة الحجر بحمله من الصحراء والخشب باحتطابه من الغابة والماء باعترافه من النهر عملاً ومصدراً للملكية بينما لا تعتبر حيازة الأرض كذلك بل يلغى كل حمى الا حمى الله ورسوله فان حيازة الحجر بنقله والخشب بالاحتطاب أو أي ثروة منقولة أخرى عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار فيدخل في حساب النظرية بوصفه نشاطاً اقتصادياً وأما حيازة الأرض والاستيلاء على منجم أو على عين ماء فليس من تلك الأعمال بل هو مظهر من مظاهر القوة والتحكم في الآخرين فلهذا لم يكن له أثر في النظرية . لكي نبرهن على ذلك يمكننا أن نفترض انساناً يعيش بمفرده في ساحة كبيرة من الأرض غنية بالعيون والمناجم والثروات الطبيعية بعيداً عن المنافسة والمزاحمة فماذا سوف يمارس من الوان الحيازة أن انساناً كهذا لن يفكر في الاستيلاء على مساحة كبيرة من الأرض وحمايتها وما فيها من المناجم وعيون لنفسه لأنه لا يجد داعياً إلى هذه الحماية ولا فائدة يجنيها منها في حياته ما دامت الأرض بخدمته في كل حين لا ينافسه فيها أحد وانما ينصرف مباشرة إلى احياء جزء من الأرض يتناسب مع مستوى قدرته على الاستثمار ولكنه بالرغم من أنه

لا يفكر في حيازة مساحات كبيرة من الأرض يمارس دائماً حيازة الماء بنقله إلى كوزه والحجر بحمله إلى كوخه والخشب يوقد عليه النار لأنه لا يتاح له الانتفاع بهذه الأشياء في حياته إلا بحيازتها واعدادها في متناول يده .

فحيازة الأرض وغيرها من مصادر الطبيعة لا معنى لها إذن عندما تنعدم المنافسة بل الأحياء وحده في هذه الحالة هو العمل الذي يمارسه الفرد في الطبيعة لاستثمارها والانتفاع بها وإنما تكتسب حيازة الأرض قيمتها عندما توجد المنافسة على الأرض وتشتد فتنطلق كل فرد للاستيلاء على أوسع مساحة ممكنة من الأرض وحمايتها من الآخرين . وهذا يعني أن حيازة الأرض وما إليها من مصادر الطبيعة ليست عملاً ذا صفة اقتصادية من أعمال الانتفاع والاستثمار وإنما هي عملية تحصين لمورد طبيعي وحمايته من تدخل الآخرين فيه .

وعلى العكس من ذلك حيازة الخشب والحجر والماء فإنها ليست عمل قوة وإنما هي بطبيعتها عمل اقتصادي من أعمال الانتفاع والاستثمار ولهذا رأينا أن الإنسان المنفرد في حياته يمارس هذا اللون من الحيازة بالرغم من تحرره عن كل واقع من دوافع القوة واستعمال العنف .

وهكذا نعرف أن حيازة الأشياء المنقولة من ثروات الطبيعة ليست مجرد عمل من أعمال القوة وإنما هي في الأصل

عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار يمارسه الانسان ولو لم يوجد لديه أي مبرر لاستعمال القوة ونخرج من ذلك كله بنتيجة وهي أن الصفة الاقتصادية للعمل شرط ضروري في انتاجه للحقوق الخاصة فلا يكون العمل مصدراً لتملك المال ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار .

دور العمل في نظرية التوزيع :

عرفنا أن العمل هو الاساس لاكتساب الفرد الحقوق والملكيات الخاصة في الثروة الطبيعية الخام كما عرفنا أيضاً أن العمل لا يعتبر في نظرية التوزيع عملاً إلا إذا كان ذا صفة اقتصادية أي من أعمال الانتفاع والاستثمار وما دام العمل هو الاساس للحقوق الخاصة فمن الطبيعي أن يستمر الحق الخاص والملكية الخاصة ما دام العمل الاقتصادي قائماً ومستمراً وأن يزول الحق الخاص بانقطاع العمل فالحياسة مثلاً هي بجد ذاتها عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار في مجال الثروات المنقولة كما تقدم فما دامت الحياسة مستمرة حقيقية أو حكماً يظل الفرد متمتعاً بحقه الخاص في الثروة المنقولة التي حازها فإذا تنازل عن حياسة المال باهماله والاعراض عنه انقطع انتفاعه به وزالت صلته العملية وسقط بسبب ذلك حقه في المال وأصبح لأي فرد آخر الاستيلاء عليه والانتفاع به ومثال آخر من أثار الأرض صالحة للزراعة بطبيعتها (وهي الأرض العامرة بالأصالة في العرف الفقهي) فيارس زرعها فيكتسب عن طريق ذلك الحق الخاص

فيها لأن زرع الأرض عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار فلا يجوز
لشخص آخر أن يزاحمه فيها ولكنه إذا ترك بعد ذلك نشاطه
وزراعته وانقطع عمله في الأرض زال حقه الخاص منها وكان
لأي فرد آخر أن يستفيد منها .

وهكذا نعرف أن الحق الخاص في الثروة الطبيعية الخام
ينتج عن ممارسة الفرد لعمل من أعمال الانتفاع بتلك الثروة
ويسقط بانقطاع ذلك العمل وزوال تلك الصلة العملية بين الفرد
والمال .

ولكن هذا إنما يصدق إذا لم يؤد العمل إلى خلق فرصة
الانتفاع بالمال والا استمر الحق الخاص ما دامت الفرصة التي
خلقها العمل قائمة ولكي نفهم هذا بوضوح يجب أن نعرف
أن أعمال الانتفاع والاستثمار تختلف فبعضها يمارس الفرد
الزراعة أو الصخور والاحجار في الصحراء يمارس الفرد حيازتها
فان الزراعة والحيازة لوثان من الانتفاع بتلك الأرض وهذه
الصخور . وفي بعض أعمال الانتفاع والاستثمار يواجه الانسان
ثروة مغلقة فيخلق فيها فرصة الانتفاع بها كالأرض الميته غير
الصالحة للزراعة يواجهها الإنسان فيعييها ويعدها للزراعة وهناك
فرق كبير بين هذا الإنسان الذي يحبس الأرض الميته وبين
ذلك الإنسان الذي يصادف أرضاً حية عامرة بطبيعتها فيزرعها
لأن هذا الإنسان يخلق في الأرض الميته فرصة الانتفاع بينما ذلك
الزارع لا يخلق الفرصة وإنما يستفيد من الفرصة الطبيعية المتاحة

له وهذا الفرق يؤدي الى الاختلاف بين نتائج هذا العمل وذلك من وجهة النظر الإسلامية في التوزيع فالعمل الذي يحقق انتفاعاً مباشراً دون أن يخلق فرصة الانتفاع يعتبر اساساً لاكتساب الحق الخاص في الثروة ويحول ذلك العمل .

فالإنسان الذي صادف ارضاً حية عامرة فزرعها ثم ترك زراعتها أو صادف حجراً فحازة ثم اعرض عنه يزول حقه في الأرض وفي الحجر بانقطاع الزراعة أو الحيازة وأما العمل الذي يخلق فرصة الانتفاع بالثروة كاحياء الأرض الميتة فهو يمنح العامل حق ملكية الفرصة لأنها نتيجة عمله التي خلقها باحيائه للأرض فإذا احيا الفرد أرضاً ميتة ثم تركها حية ولم يبادر إلى زراعتها لا يسقط حقه الخاص فيها لأنه وأن كان لا يمارس بالفعل عملاً فيها غير أن عمله في احيائها يمنحه الحق في تملك الفرصة التي نجمت عن احيائه للأرض وما دامت هذه الفرصة قائمة والأرض حية فهو صاحب الحق في تلك الفرصة ولا يجوز لآخر أن يزاحمه في فرصة خلقها بعمله وجهده وملكيته لهذه الفرصة يجعل منه الأولى بالأرض من أي فرد آخر فيستمر حقه في الأرض ما دامت الفرصة التي خلقها وجسدها قائمة فإذا خرجت الأرض وأهلها حق عادت ميتة سقط حقه منها ولم يعد أولى بها من غيره .

وهكذا نستخلص مما سبق حقائق عديدة عن النظرية الإسلامية لتوزيع الثروات الطبيعية الخام وهي كما يلي :

١ - لا توجد حقوق وملكيّات خاصة في الثروات الطبيعيّة الخام بدون عمل .

٢ - إن العمل هو الأساس لنشوء الحقوق والملكيّات الخاصّة في تلك الثروات .

٣ - لا يعتبر العمل عملاً في نظرية التوزيع وأساساً للحق الخاص ما لم يكن ذا طابع اقتصادي أي من أعمال الانتفاع والاستثمار .

٤ - إن العمل قد يعني مجرد الانتفاع المباشر بالثروة الطبيعيّة كزراعة الأرض وحيّازة الحجر وقد يعني خلق فرصة الانتفاع في ثروة طبيعيّة مغلقة كإحياء الأرض الميتة فالقسم الأول يستمر الحق الخاص ما دام العمل مستمراً فإذا انقطع وزالت الصلة العملية سقط الحق الخاص . وأما القسم الثاني فالعامل يملك فيه فرصة الانتفاع بوصفها ناتجة عن عمله وتجسّداً له فما دامت الفرصة مستمرة يظل حقه الخاص قائماً فإذا زالت الفرصة وعادت الأرض إلى وضعها الأول قبل الإحياء سقط الحق الخاص .

النظرية الاسلاميّة لتوزيع السلع المنتجة :

كانت النظرية السابقه . تعالج توزيع الطبيعة الخام على أفراد المجتمع وتضع لهذا التوزيع قواعد فلم تكن تفترض إلا إنساناً قادراً على العمل وطبيعة عامرة بالثروات الطبيعيّة الخام وأما هذه النظرية فتعالج توزيع السلع المنتجة بعد أن استكمل

الانتاج عناصره الطبيعية والمصطنعة^(١) وتشابكت جميعاً في إنتاج السلعة التي نبحث الآن عن قاعدة لتوزيعها .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن الرأسمالية حين تتناول التوزيع تريد توزيع السلع المنتجة وتهمل توزيع نفس المقومات الأساسية للإنتاج أي ثروات الطبيعة الخام بينما الإسلام ينظم كلا التوزيعين وفي البحث المتقدم درسنا نظريته عن توزيع ما قبل الإنتاج وندرس الآن نظريته عن توزيع السلع المنتجة .

والمذهب الرأسمالي التقليدي حين يعالج توزيع السلع المنتجة يحلل عملية الإنتاج عادة إلى عناصره الأصلية المتشابكة في العملية ويوزع الثروة المنتجة على تلك العناصر بوصفها قد اشتركت جميعاً في إيجاد السلطة المنتجة فلكل عنصر نصيبه من الإنتاج وفقاً لدوره في العملية .

وعلى هذا الأساس تقسم الرأسمالية الثروة المنتجة أو القيمة النقدية لهذه الثروة إلى حصص أربع وهي ١ - الأجور ٢ - الفائدة ٣ - الربح ٤ - الربح .

فالأجور هي نصيب العمل الإنساني أو الإنسان العامل بوصفه عنصراً ضرورياً في عملية الإنتاج والفائدة عن نصيب

(١) نقصد بالعناصر المصطنعة رأس المال وأدوات الإنتاج التي تكونت خلال عمل بشري سابق .

رأس المال المسلف والربح هو نصيب رأس المال المشترك فعلاً في الانتاج والريع يعبر عن حصة الطبيعة أو حصة الأرض بتعبير اخص والرأسمالية في تقسيمها هذا للثروة المنتجة على عناصر الانتاج تفترض عملية انتاج ذات طابع رأسمالي يحتوي على عامل بشري لا يملك شيئاً من رأس المال ورأس مال يقرض لصاحب المشروع وطبيعة تهيء للعمل البشري ورأس المال مجاها المناسب للاندماج والانتاج كالأرض .

وحين تخصص الرأسمالية الفائدة لرأس المال المسلف والربح لرأس المال المشترك فعلاً والريع للأرض تعني بذلك تخصيص هذه الحصص للملكي تلك العناصر الذين تمت ملكيتهم لها قبل الانتاج أي خلال التوزيع - مع الأول الذي اهمله الرأسمالي .

والنظرة الجوهريّة في التوزيع الرأسمالي هي ملاحظة جميع عناصر الانتاج على مستوى واحد واعطاء كل واحد من تلك العناصر نصيبه من الثروة المنتجة بوصفه مساهماً في العملية فالعامل يحصل على الأجر بنفس الطريقة وعلى أساس نفس الأجر التي يحصل رأس المال بموجبها على فائدة ربوية مثلاً لأن كلا منهما في العرف الرأسمالي عامل انتاج وقوة مساهمة في التركيب العضوي للعملية فمن الطبيعي أن توزع المنتجات على عناصر انتاجها ويكون التوزيع بنسب تقررهما قوانين العرض والطلب .

النظرة الإسلامية والفكرة الأساسية فيها

ولدى دراسة النظرية الإسلامية لتوزيع السلع المنتجة مقارنة

موقف الإسلام بالموقف الرأسمالي المتقدم يجب أن نميز في عمليات الانتاج بين حالتين الأولى أن تكون المادة التي ينصب عليها العمل البشري فيحولها إلى سلعة ثروة طبيعية لم تدخل قبل عملية الانتاج في ملك أحد كالأخشاب الطبيعية التي ينصب عليها العمل في عمليات الانتاج فيحولها إلى ائاث منزلي صالح للاستعمال والثانية أن تكون المادة المتحولة خلال الانتاج إلى سلعة قد تم تملكها لشخص خاص قبل أن تدخل في عملية الانتاج كالغزل الذي تتسلمه معامل النسيج من اصحابه لتنسجه ويدخل في نطاق الحالة الأولى انتاج جميع المواد الأولية بما في ذلك استخراج المادة المعدنية من مناجم النفط والذهب والحديد وغيرها ويدخل في نطاق الحالة الثانية كل عمليات التحويل والتطوير في تلك المواد الأولية التي تم انتاجها وتملكها قبلاً وبدراسة موقف الإسلام في كل من هاتين الحالتين تتجلى النظرية الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة كاملة وفي موقفه من الحالة سيتجلى اختلافه الاساسي مع الرأسمالية ونظرتها المتقدمة في التوزيع كما أن موقفه من الحالة الثانية سوف يكشف لنا نوع الاختلاف والتناقض بين النظرية الإسلامية والنظرية الاشتراكية الماركسية كما سنرى .

والآن نبدأ بدراسة النظرية الإسلامية للتوزيع بالنسبة إلى الحالة الأولى وبينما كنا نجد الرأسمالية تنظر إلى عناصر الانتاج بما فيها العوامل البشري نظرة متكافئة وتوزع عليهم حصصهم

من السلعة المنتجة على اساس واحد نلاحظ حين ندرس النظرية الإسلامية للتوزيع أن الإسلام يرفض هذه النظرية الجوهرية في المذهب الرأسمالي لأنه لا يضع عناصر الانتاج المتعددة على مستوى واحد ولا ينظر اليها بصورة متكافئة ليقر توزيع الثروة المنتجة على تلك العناصر بالنسب التي تقررها قوانين العرض والطلب والنظرية الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة تعتبر أن السلعة المنتجة (في الحالة الأولى) ملك للانسان العامل المنتج للسلعة وحده وأما وسائل الانتاج المادية التي يستخدمها الإنسان في عملية الانتاج من ارض ورأس مال ووسائل الادوات والآلات فلا نصيب لها من الثروة المنتجة وانما هي وسائل تقدم للانسان العامل في الانتاج خدمات في تذليل الطبيعة وأخضاعها لأغراض الانتاج فاذا كانت تلك الوسائل ملك للفرد والآخر غير العامل المنتج كان على الانتاج أن يكافئ الفرد الذي يملك تلك الوسائل على الخدمات التي جناها المنتج عن طريقها .

فالفارق اذاً كبير بين النظرية الرأسمالية لتوزيع السلع المنتجة التي تجعل من العامل البشري عنصراً من عناصر الانتاج على مستوى سائر العناصر والنظرية الإسلامية بها بهذا الشأن . ومرد هذا الفرق يرجع إلى اختلاف النظرتين الرأسمالية والإسلامية في تحديد مركز الإنسان في عملية الانتاج فأن مركز الإنسان في النظرية الرأسمالية هو مركز الوسيلة التي تخدم الانتاج لا الغاية التي يخدمها الانتاج ولهذا يتلقى الإنسان المنتج نصيبه بوصفه

وسيلة في الانتاج على مستوى سائر الوسائل المادية وأما مركز الإنسان في النظرة الإسلامية فهو يركز الغاية لا الوسيلة فليس هو في مستوى سائر الوسائل المادية لتوزيع الثروة المنتجة بيد الإنسان وتلك الوسائل جميعاً على نسق واحد بل أن الوسائل المادية تعتبر خادمة للإنسان في انجاز عملية الانتاج لأن عملية الانتاج نفسها إنما هي لأجل الإنسان .

وهكذا يفرض مركز الوسائل المادية في النظرة الإسلامية أن تتقاضى مكافأتها من الإنسان المنتج إذا كانت مملوكة لغيره بوصفها خادمة له لا من الثروة المنتجة بوصفها مساهمة في انتاجها كما يفرض مركز الإنسان في عملية الانتاج بوصفه الغاية لها أن يكون الإنسان المنتج وحده صاحب الحق في الثروة الطبيعية التي طورها الإنسان يجهد الخاضع وحولها إلى سلعة .

وأهم الظواهر التي يعكسها هذا الفرق الجوهرى بين النظرتين - الإسلامية والرأسمالية موقف المذهبين من الانتاج الرأسمالي في الحالة الأولى التي ينصب فيها الانتاج على الثروة الطبيعية الخام فالرأسمالية تسمح لرأس المال بممارسة هذا اللون من الانتاج أي أن بمقدور رأس المال أن يستأجر عمالاً مثلاً لإحتطاب الخشب من اشجار الغابة أو استخراج البترول من آباره ويسدد اليهم أجورهم - وهي كل نصيب العامل في النظرية الرأسمالية للتوزيع ويصبح رأس المال بذلك مالكا لجميع ما

يحصل عليه الأجراء من اخشاب أو معادن طبيعية ومن حقه
بيها بالثمن الذي يحلوه .

وأما النظرية الإسلامية للتوزيع فلا مجال فيها لهذا النوع من
الانتاج لأن النظرية الإسلامية تجعل السلعة الأولية المنتجة
ملكاً للمنتج وحده وليس للوسائل المادية التي تساهم في الانتاج
الا أصبرها حيث تستحق الأجر فبينما كان الانسان المنتج في
النظرية الرأسمالية للتوزيع هو الذي يتلقى الأجر ومالك
الوسائل المادية هو الذي يدفع الأجر ويملك السلعة المنتجة
ويتحكم فيها كما يريد نرى في النظرية الاسلامية أن مالكي
الوسائل المادية هم الذين يتلقون الاجور من العامل وأن السلعة
من حق العامل المنتج وحده . وعلى اساس ذلك تحتفي سيطرة
رأس المال على السلع الأولية التي يمتلكها في ظل النظام
الرأسمالي لمجرد قدرته على دفع الأجور للعامل وتوفير الأدوات
اللازمة له لتحل محلها سيطرة الانسان المنتج على ثروات
الطبيعة واختفاء .

طريقة الانتاج الرأسمالي هذا في مجال الثروات الطبيعية
الخام ليس حادثاً عرضياً أو ظاهرة عابرة وإنما يعبر بشكل
واضح وعلى أساس نظري عن التناقض المستقطب بينها واصله
المضمون النظري للاقتصاد الاسلامي .

ثبات الملكية في النظرية الاسلامية

ولنأخذ الآن الحالة الثانية وهي حالة مواجهة الانتاج لمواد

قد تم انتاجها وتملكها خلال عمل سابق ويراد ايجاد تطوير جديد فيها كالنسيج الذي ينصب على الغزل وهو مادة تم انتاجها وتملكها خلال عمل سابق ويراد تحويله في عملية انتاج ثانية إلى نسيج .

والاسلام في هذه الحالة يرى أن السلعة المنتجة ملك لمالك المادة التي انصب عليها الانتاج فمالك الغزل سوف يظل محتفظاً بملكيته له بعد أن يصبح نسيجاً والعامل الذي مارس انتاج هذا النسيج ليس له حق في السلعة وإنما له اجرة الخاص فقط.

وهذا ناتج عن نظرة خاصة من الاسلام للملكية فهو يرى أن ملكية الشخص للمال إذا وجدت بسبب مشروع فلا مبرر لارتفاعها ومجرد تطور المال أو اكتسابه صفة جديدة أو قيمة جديدة بتحول الغزل إلى نسيج لا يمنع عن استمرار ملكية الراعي الصرف الذي انتجه وغزله وإذا كان العامل الممارس للنسيج فرد آخر غيره فهو يمارس تصرفاً في ملك الغير لأن الصوف المغزول ملك للراعي ولا يجوز له التصرف في ملك الغير بدون اذنه فإذا إذن الراعي له في نسيج ذلك الصوف على أن يكون له مجرد الأجر كان للراعي أن يحدد اذنه بذلك ويصبح عمل الناسج سلبياً تجاه السلعة المنتجة ولا يؤثر الا في استحقاق الأجر المتفق عليه وتبقى ملكية الراعي للسلعة نافذة المفعول .

وقد يفسر - خطأ - حكم الاسلام بأن النسيج المنتج ملك

للعاملي دون العامل الناسج على اساس تغليب رأس المال على العمل حيث أن الصوف بوصفه مادة للنسيج يشكل رأس مال في عملية الانتاج فاذا لم يكن للناسج الا الاجر وكان النسيج من حق مالك الصوف وحده كان معنى هذا أن رأس المال هو الذي يتحكم في السلعة والعامل ليس له الا الاجر الذي يدفعه اليه رأس المال كما رأينا في النظام الرأسمالي .

ولكن هذا التفسير خاطيء لأن انتاج النسيج كما يدخل فيه الصوف بوصفه رأس مال لازم لعملية الانتاج لأنه يقدم المادة الاساسية للنسيج كذلك تدخل فيه الادوات والآلات التي تستخدم خلال النسيج بوصفها رأس مال لازم لعملية الانتاج أيضاً فلو كان حكم الإسلام بأن يظل ملكاً لمالك الصوف وحده ناتجاً عن النظرة الرأسمالية وعن الاعتقاد بأن رأس المال هو صاحب الحق في السلعة المنتجة لاعطى نفس الشيء لمالك الادوات والآلات لأن مالك الآلة ومالك المادة سواء في دورها الرأسمالي في انتاج السلعة فالتمييز بينها ومنع ملكية النسيج لمالك المادة دون مالك الآلة يعني أن الموقف الإسلامي غير مرتبط بالنظرة الرأسمالية وانما يقوم على اساس ما شرحناه من ظاهرة ثبات الملكية في التشريع الإسلامي بمعنى أنها إذا وجدت في مال استمرت ولا تنقطع بمجرد حدوث تطوير جديد في ذلك المال .

ولهذا رأينا أن الإسلام في الحالة الأولى التي تقدم الحديث

عنها جعل السلعة المنتجة من حق العامل وحده دون رأس المال لأن السلعة لم تكن ملكاً لأحد قبل أن تدخل في الانتاج فلا تشملها ظاهرة ثبات الملكية .

الأساس العام للاجور في نظرية التوزيع :

يفهم خلال ما تقدم أن الإسلام شرع الاجور على العمل وشرع الاجور على الوسائل المادية للانتاج فاذا كنت تملك كمية من الصوف وسلمتها الى العامل لينسجها ظلت ملكيتك للصوف ثابتة بالرغم من تحوله الى نسيج وكان للعامل عليك الحق في اجر يتقاضاه نظير عمله واذا كنت تملك كمية من الصوف و اردت أن تغزلها بنفسك وحصلت على مغزل من شخص كان من حق ذلك الشخص عليك أن يتقاضى منك اجراً لقاء الخدمة التي تقدمها لساحه لك لأستخدام مغزله فهذان نوعان من الاجور اقرهما الاسلام وفي مقابل ذلك تجدان الاسلام لم يقر بعض الوان الاجور بل حرمها تحريماً باتاً وأحد الامثلة البارزة لتلك الفائدة التي هي اجر الرأسمال النقدي فاذا كنت بحاجة في نسجك للصوف أو غزلك له الى رأس المال النقدي تستعين به في عملية الانتاج وحصلت على ذلك عن طريق القرض من شخص آخر فليس من حق ذلك الشخص أن يتقاضى اجراً على ذلك .

فالاسلام يميز بين هذا الشخص الذي ساهم في انتاجك عن طريق سد حاجتك الى رأس مال نقدي وذلك الشخص الذي

ساهم في انتاجك عن طريق سد حاجتك الى مغزل بوصفه ادات
مادية للانتاج فلا يقر حق الشخص الذي زودك بالنقود ويحرمه
من الاجر بينما يقر حق صاحب المغزل ويحمل اجره مشروعاً
كأجر العامل . الذي تستخدمه في نسج صوفك .

والاساس الذي يفسر الاجور التي أقرها الاسلام هو أن
الأجر المشروع يقوم في النظرية الاسلامية على اساس العمل بدون
فرق بين الأجر الذي يتقاضاه العامل منك حين يغزل لك صوفك
والأجر الذي يتقاضاه مالك المغزل منك حين يقدم لك المغزل
لكي تستخدمه في غزل الصوف فإن أجرة العامل مكافأة له على
عمله المتفق في المشروع وأجرة المغزل في مقابل عمل ايضاً لأن
الادارة تبعد عملاً مختزناً يتحلل ويتفتت خلال استخدامها في
عملية الانتاج . فالمغزل مثلاً تجسيد لعمل معين جعل من قطعة
الخشب الاعتيادية اداة للغزل وهذا العمل المختزن فيه ينفق
ويستهلك تدريجياً خلال عمليات الغزل فيكون لصاحب المغزل
الحق في الحصول على كسب نتيجة لاستهلاك العمل المختزن في
الاداة فالأجرة التي يحصل عليها مالك الاداة هي من نوع
الأجرة التي يحصل عليها الأجير . ومرد الأجرتين معاً الى
كسب يقوم على اساس اتفاق عدل خلال المشروع مع فارق في
نوع العمل لأن العمل الذي ينفقه الأجير خلال المشروع عمل
مباشر متصل به في لحظة انفاقه فهو ينجز وينفق في وقت واحد
وأما العمل الذي يستهلك وينفق خلال استخدام أداة الانتاج

فهو عمل منفصل عن صاحب الأداة قد تم انجازه واعداده سابقاً لكي ينفق ويستهلك بعد ذلك في عمليات الانتاج . وبهذا نعرف أن العمل المنفق الذي اعتبرته النظرية الاساس لاستحقاق الأجر ليس هو العمل المباشر فحسب بل يشمل العمل المختزن ايضاً .

وعلى ضوء هذا الاساس العام للأجر في النظرية الاسلامية نستطيع أن نفرس الفرق بين وسائل الانتاج ورأس المال النقدي فإن استخدام المغزل بوصفه اداة انتاج كان يؤدي إلى انفاق العمل المختزن فيه ولهذا صح لصاحب المغزل أن يتقاضى أجراً في مثال ذلك .

وأما استخدام المقرض لرأس المال النقدي في مشروع من مشاريع الانتاج فهو لا يستهلك شيئاً من العمل المتجسد في ذلك النقد لأن التاجر الذي يستقرض الف دينار مثلاً لمشروع من مشاريع الانتاج أو التجارة سوف يدفع الف دينار في الوقت المحدد الى الدائن دون أن يستهلك منها ذرة وفي هذا الحال تصبح الفائدة أو الأجرة على رأس المال كسب غير مشروع اسلامياً لأنه يقوم على اساس أي عمل منفق .

النظام الإسلامي مُقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي

حاجة البشرية إلى نظام :

تتحكم في الإنسان منذ بدء وجوده غريزة حب الذات « وهي اتجاه أصيل في النفس البشرية ، يدفع الإنسان دائماً إلى تحقيق الخير لذاته « وتوفير مصالحه ، واشباع رغباته . ويحاول بحكم هذا الدافع الأصيل في نفسه أن يستفيد من كل ما حوله من اجزاء الكون الكبير الذي يعيشه وقواه وامكاناته ، ويستعين بكل ما يُتاح له من ذلك في سبيل تحقيق الخير الشخصي له « وتوفير مصالحه الخاصة . وعلى هذا الأساس دخل الجماد والنبات والحيوان في حياة الإنسان ، لأن هذه الأشياء يمكن أن تقدم بطبيعتها كثيراً من الخدمات للإنسان في حياته ، فاندفع الإنسان إلى الاستعانة بها واستخدامها وتكييفها وفقاً لرغباته وحاجاته ، وكان من الطبيعي أن يجد الإنسان ان إمكانات الاستعانة لا تستنفذ هذه الأشياء ، وان يندفع بحكم اتجاهه الفطري الأصيل إلى الاستعانة بأخيه الإنسان أيضاً « والاندماج معه في حياة واحدة تملك من الإمكانيات لاشباع الحاجات والرغبات أكبر مما تملكه الحياة المنعزلة للإنسان الواحد . وهكذا استطاع

الإنسان أن يتوصل بالهام فطري « من غريزة حب الذات ، إلى إقامة العلاقات المتنوعة « ذات الأشكال المختلفة » مع كل ما يعيش حواه من اجزاء الكون . غير ان هناك فرقاً جوهرياً وجد منذ البدء بين نوع العلاقة التي أقامها الإنسان ، فطرياً ، مع الأشياء ، ونوع العلاقة التي أقامها مع أخيه الإنسان . فإن العلاقة الأولى تمثل الإيجابية من طرف واحد « وتجعل الإنسان هو سيد الموقف فيها بقدر ما تنمو خبرته بالكون وتتسع مداركه وامكاناته ، وأما العلاقة الثانية ، فهي بين انسانين أو مجموعة من الناس « ولكل إنسان مصالحه وحاجاته ، ومن وراء هذه المصالح والحاجات الدافع الأصيل الذي يتمثل في غريزة حب الذات ، فالشعور بالانتفاع بالإنسان الآخر هنا شعور متبادل . وعلى هذا الأساس يتكون المجتمع ، ويندمج الأفراد في اطار واحد « ويتم ضمن هذا الاطار تفاعل الأفراد والتعاون المشترك . وفي هذا الضوء نعرف أن تكون الحياة الاجتماعية نتيجة للميل الفطري عند الإنسان الذي يدفعه دائماً إلى استخدام كل ما يجد حوله لتحقيق الخير الشخصي .

ومن الطبيعي أن نتصور - وفقاً للمفهوم القرآني للتأريخ ان الحياة الاجتماعية في بدايات تكون المجتمعات البشرية نشأت بسيطة خالية من التعقيد^(١) ، وكان الدافع الذاتي الذي دفع

(١) وهذا المفهوم القرآني للتأريخ معطى في قوله تعالى (وكان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين .. الخ) .

بالإنسان نحوها كفيلا بتوفير الدرجة المطلوبة لها من الاستقرار. كما كان مستوى التصور البشري للحاجات والمصالح كفيلا بضمان وحدة المجتمع وتماسكه والحيلولة دون وقوع الاختلاف والتناقض الشديد في داخله لأن البشر ، في بدايات حياتهم البشرية ، لم يكونوا يملكون من المعارف والتجارب في شؤون الحياة ، ووسائلها ، وطرقها ، ومجالات الاستمتاع فيها ، الا الشيء المحدود الذي لا يتجاوز الفطريات وبعض الكائنات البدائية ، الأمر الذي كان يجعل الإنسان يتغذى من أعشاب الأرض ونباتها ، ويتسلح بالأحجار والصخور ، ويلوذ بالكهوف والمغارات ، ويصطاد أنواعاً متعددة من الحيوانات. والمجتمعات الفطرية التي لا تتجاوز هذه الحدود . لا يظهر فيها اختلاف ، لبساطة آمالها ، وبدائية همومها ومفاهيمها ، ومحدودية وسائلها ومجالاتها .

ولكن الانسانية داخل الاطار الاجتماعي تنمو وتتكامل مداركها خلال التجربة التي تخوضها عبر الزمن ولذلك يصبح من المحتوم ، بعد أن تستمر الانسانية في حياتها الاجتماعية ، وتواصل تجاربها مع الكون ، أن يتفتح وعيها ، وتوسع مجالاتها الحياتية ، وتنمو آمالها ، وتتعمق الامها ، وتتكاثر أمامها فرص الاستمتاع بالحياة . وحينما تصل البشرية إلى ذلك ، تبدأ بدور الاختلاف والتناقض والصراع تنمو داخل الاطار الاجتماعي ، ويصبح الميل الفطري عند الانسان الذي يدفعه إلى الاستعانة

بأخيه الانسان غير كاف ، وحده ، لضمان الاستقرار في الحياة الاجتماعية ، كما كان كافياً في بداية تكوينها ، بل يصبح هذا الميل الفطري نفسه دافعاً إلى تمزيق الوحدة الاجتماعية ، وخلق الصراع في داخلها ، لأن الناس « خلال اجتماعهم الفطري ، سوف يختلفون في تجاربهم ، وادراكاتهم ، ويتفاوتون في مواهبهم وقواهم .. وكل ذلك ، يجعل غريزة حب الذات ، تدفع الانسان إلى صرف امكاناته ، التي يمتاز بها على الأفراد الآخرين ، في سبيل مصالحه الخاصة ، وفي النهاية ، تدفعه إلى استخدام الأفراد الآخرين لتحقيق تلك المصالح . ومن ناحية أخرى « يؤدي اتساع فهم أفراد المجتمع للحياة ومجالات الاستمتاع فيها ، ووسائل هذا الاستمتاع ، إلى محاولة توسيع مصالحه وحاجاته الخاصة على هذا الأساس « فينشأ يأخذ كل انسان بالعمل لصالحه الخاص ، وفقاً لميله الفطري « على حساب الآخرين .

ومن هنا تنشأ الضرورة إلى تنظيم للحياة الاجتماعية يعالج التناقض ، ويحدد الحقوق ويعين الواجبات « ويكفل للحياة الاجتماعية الاستقرار على صيغة معينة ، يعرف كل فرد ضمنها ، ما له وما عليه .

وهكذا نجد أن التنظيم الاجتماعي شرط ضروري لاستمرار الحياة الاجتماعية للبشرية ، بعد برهة من تجربتها الاجتماعية « ولا يمكن « بحال « فصل تصور المجتمع عند تصور التنظيم

الاجتماعي بشكل من الأشكال .

يجب أن يقوم النظام على أساس الدين :

عرفنا أن دوافع الفطرة وغريزة حب الذات في الإنسان « هي العامل الأساسي في تكوين الحياة الاجتماعية ، وهي ، بنفسها ، تصبح بعد مرحلة من الشوط الاجتماعي للبشرية عاملاً في إثارة التناقض والصراع والتفكك ، وتجعل من الضروري وضع التنظيم الاجتماعي الكفيل بالقضاء على ذلك .

وهذا التسلسل المنطقي الذي يؤدي إلى ضرورة التنظيم الاجتماعي ، يبرهن على حقيقة ، وهي : أن هذا التنظيم الاجتماعي إذا كان من وضع الإنسان نفسه ، فلن يكون إلا أداة لتكريس ذلك التناقض لأن اتساع مجال المصلحة الشخصية للفرد ، أدى ، كما رأينا ، إلى تناقض مستقطب بين المصلحة الشخصية ، ومصلحة الوجود الاجتماعي ككل . فبينما كان الوجود الاجتماعي في بداية الشوط يحقق ، بنفسه « مصلحة للفرد ، بما يسمح له من مجال لتبادل التعاون مع سائر الأفراد ، أصبح بعد ذلك يتعارض مصلحياً مع ما تتطلبه الدوافع الذاتية في الفرد من توسع « ولا يمكن لتنظيم اجتماعي ، على ضوء هذا التحليل ، أن يحافظ على مصلحة الوجود الاجتماعي ، ويعد من الدوافع الذاتية ؛ إذا كان هذا التنظيم نفسه من وضع فرد أو مجموعة من الأفراد الذين يعيشون الصراع والتناقض المصلحي فإن الدوافع الذاتية

لغريزة حب الذات سوف تنعكس في تكوين النظام الاجتماعي
وتمتد المشكلة اليه .

فلا بد اذن لكي يكون التنظيم الاجتماعي على مستوى حل
المشكلة والحد من الدوافع الخاصة وحماية المصالح الموضوعية
للمجتمع أن يربط بجهة قادرة على تكييف الدوافع الخاصة
وقطوبرها بشكل يتفق مع المصلحة الاجتماعية ، وهذه الجهة
لا يمكن أن تتمثل الا في الدين ، فالدين هو الذي يستطيع أن
يوفق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة ويسبغ على
القيم التي يمثلها التنظيم الاجتماعي المرتبط به طابع المصلحة
الخاصة . فيزول التناقض المستقطب الخاص والعام ، بين الأنانية
والاجتماعية . وتصبح غريزة حب الذات ، ودوافعها الخاصة
نفسها في خدمة ذلك التنظيم وقيمه ومثله . لأن الدين هو الطاقة
الروحية التي تستطيع أن تعوض الانسان عن لذائذه الموقوتة
التي يتركها في حياته الأرضية أملا في النعيم الدائم ؛ وتستطيع
أن تدفع به إلى التضحية بوجوده عن ايمان بأن هذا الوجود
المحدود الذي يضعي به . ليس إلا تمهيدا لوجود خالد ، وحياة
دائمة ؛ وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه .
ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من المفاهيم التجارية المادية .
فالعناء طريق اللذة ، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح .
وحماية مصالح الآخرين تعني ضمناً حماية مصالح الفرد في حياة
أسمى وارفع .. وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة

بالدوافع الذاتية « بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني .

وفي القرآن الكريم نجد التأكيدات الرائعة على هذا المعنى « في كل مكان » وهي تستهدف جميعاً تكوين تلك النظرة الجديدة عند الفرد عن مصالحه وأرباحه . فالقرآن يقول « ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب » « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » « يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروأ أعمالهم » فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره . « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون » « وما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب ان يتغلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يبطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع أجر المحسنين . ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً الا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون » .

نلمح في هذه الصورة الرائعة التي يقدمها الدين براعته في ربط الدوافع الذاتية بسبل الخير في الحياة ، وتطوير مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للانسانية التي يحددها التنظيم الاجتماعي الإسلامي مترابطان .

فالدين ، إذن ، هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجدد ضمنه حلها الصحيح ، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي أن يتغلب على مشكلة التناقض بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية الا إذا كان إطاره دينياً .

وهكذا نعرف أن البشرية بحاجة إلى نظام اجتماعي يقوم على أساس الدين .

النظام الاسلامي وحده يقوم على اساس الدين :

وبين يدي البشرية اليوم أربعة مذاهب في التنظيم الاجتماعي يمكن أن تعتبر أهم المذاهب الاجتماعية التي تسود الذهنيات الإنسانية المعاصرة ، ويقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي على اختلاف مدى وجودها الاجتماعي في حياة الانسان . وهي :
١ - النظام الديمقراطي ، ٢ - النظام الاشتراكي ، ٣ - النظام الشيوعي ، ٤ - النظام الإسلامي .

ويتقاسم العالم اليوم اثنان من هذه الأنظمة الأربعة ، فالنظام الديمقراطي الرأسمالي هو أساس الحكم في بقعة كبيرة من الأرض ، والنظام الاشتراكي هو السائد في بقعة كبيرة أخرى ، وكل من النظامين يملك كياناً سياسياً عظيماً يحميه في صراعه المسمور مع الآخر . وأما النظام الشيوعي والإسلامي فوجودهما فكري خالص ، ولكل من النظامين رصيده العقائدي الضخم .

وبالرغم من أن الاشتراكية بوصفها أطروحة للتنظيم الاجتماعي قدمت كنقيض لأطروحة الديمقراطية الرأسمالية فإن كلا الأطروحتين المطبقتين عالمياً اليوم متفقتان في الاعتراف بالتناقض المستقطب بين حب الذات والدوافع الشخصية من ناحية والمصالح العامة للجماعة من ناحية أخرى ، ولهذا عجزنا معاً عن التغلب على المشكلة وإن اختلفنا في الموقف المتخذ تجاهها . فالديمقراطية الرأسمالية ، سلمت بذلك التناقض ولم تعتبر الدوافع الشخصية لحب الذات خطراً يجب أن يفكر بشأنه . بل على العكس اعتبرت امتلاك الفرد حريته الكاملة في تحقيق تلك الدوافع والعمل على أساسها حقاً مقدساً يجب أن يسان للأفراد جميعاً على السواء ، وبذلك أصبحت تلك الدوافع هي القاعدة للعمل في المجتمع الرأسمالي . وأصبح المكسب الشخصي هو المقياس في التقييم . ولم يعد للمصلحة الاجتماعية وقيمها ومثلها أي ضمان في خضم الصراع المموم بين المصالح الفردية والدوافع الخاصة . وأما الاشتراكية فقد اعترفت أيضاً بالتناقض بين الدوافع الخاصة ، ومصالح الجماعة . غير أنها اتخذت موقفاً آخر بإعلانها عن قدرتها على محو تلك الدوافع الخاصة محواً كاملاً عن طريق اجتثاث جذورها الموضوعية ، وتركز الفكرة في هذا الموقف على مفهوم الماركسية على حب الذات ، فإن الماركسية تعتقد أن حب الذات ليس ميلاً طبيعياً وظاهرة غريزية في كيان الإنسان . وإنما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على أساس الملكية الفردية التي يحميها النظام الرأسمالي .

فإن الحالة للملكية الخاصة ، هي التي تكون - في نظر الماركسية - المحتوى الروحي والداخلي للإنسان ، وتخلق في الفرد حبه لمصلحه الخاصة ، ومنافعه الفردية ، فإذا حدثت ثورة في الأسس التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي ، وحلت الملكية الجماعية محل الملكية الخاصة ، فسوف تنعكس الثورة في كل أرجاء المجتمع ، وفي المحتوى الداخلي للإنسان فتقلب مشاعره الفردية إلى مشاعر جماعية » ويتحول حبه لمصلحه ومنافعه الخاصة ، إلى حب لمنافع الجماعة ومصلحتها .

وأما النظام الإسلامي فيختلف في نظره وعلاجه للمشكلة عن الرأسمالية والاشتراكية معاً ، فهو لا يُقر استلام الرأسمالية بأزاء التناقض بين الدوافع الخاصة ومصلحة الجماعة ، وفسحها المجال لهذا التناقض على أوسع مدى ، ولا يتفق « من ناحية أخرى ، مع الاشتراكية والمفهوم الماركسي لحب الذات الذي يعتقد بأن تحويل الملكية الخاصة إلى الملكية العامة كفيل بتحويل حب الذات بقدر العلاقة بين الواقع الذاتي (غريزة حب الذات) وبين الأوضاع الاجتماعية بشكل مقلوب ، والا فكيف نستطيع أن نؤمن بأن الدافع الذاتي وليد الملكية الخاصة والتناقضات الطبقة التي تنجم عنها؟ فإن الإنسان لو لم يكن يعلم سلفاً الدافع الذاتي لما أوجد هذه التناقضات ولا فكر في الملكية الخاصة والاستثمار الفردي ! ولماذا يستأثر الإنسان بمكاسب النظام ويضعه بالشكل الذي يحفظ مصلحه على حساب الآخرين ما دام لا يحس بالدافع

الذاتي في أعماق نفسه ؟ فالحقيقة بأن المظاهر الإجتماعية للإنسانية في الحقل الاقتصادي والسياسي لم تكن إلا نتيجة للدافع الذاتي لفريزة حب الذات ، فهذا الدافع أعمق منها في كيان الإنسان . فلا يمكن أن يزول وتنقطع جذوره بآزالة تلك الآثار ، فإن عملية كهذه لا تعدو أن تكون استبدالاً لآثار بأخرى قد تختلف في الشكل والصورة ، ولكنها تتفق معها في الجوهر والحقيقة ، فكما يمكن للدافع الذاتي أن يعبر عن نفسه في المجتمع الرأسمالي عن طريق شكل الملكية الخاصة والتناقض الطبقي ، كذلك يمكن أن يُعبر عنه في مجتمع ماركسي عن طريق اشكال الإدارة الخاصة ، واستقطاب السلطة ، والتناقض الحزبي ، كما يدل على تاريخ التجربة الماركسية الحديثة .

فالواقع الذاتي إذن حقيقة لا يمكن محوها عن طريق التغير القانوني في العلاقات الاجتماعية ولا يمكن اقرار التناقض بينها وبين المصالح الاجتماعية . والنظام الإسلامي يعالج مشكلة هذا التناقض بالتوفيق بين القطبين المتناقضين ، والتأليف بينهما عن طريق الدين الذي يعطي للدافع مفهوماً تربوياً جديداً يتفق مع المصلحة الاجتماعية وقيمها ومثلها دون أن يزعزع أو يفكر في محوه . وبهذا كان التنظيم الإسلامي هو التنظيم الوحيد الذي يملك الاطار الديني اللازم لحل المشكلة والقادر حين يتسلم زمام القيادة والامامة الاجتماعية في العالم أن يضع حداً لألوان الصراع المسعور بين المصالح الخاصة مع كل المستويات

حاجتنا إلى النظام الاسلامي خاصة:

وهو يعد حاجة ضرورية لنا بوصفنا مسلمين ، وذلك :

أولاً ، لأيجاد الانسجام بين التشريع والعقيدة ، فإن مرد النظام الإسلامي إلى أحكام الشريعة الإسلامية ، وهي أحكام يؤمن المسلمون بقديستها وحرمتها ووجوب تنفيذها بحكم عقيدتهم الإسلامية وإيمانهم بأن الإسلام دين نزل من السماء وعلى خاتم النبيين (ص) ، وعلى عكس ذلك الأنظمة والتشريعات الأخرى ، فإنها في نظر المسلمين ، وبحكم عقيدتهم لا تحتوي على الحرمة والقدسية ولا يوجد أي مبرر شرعي لها ، وما من ريب في أن من أهم العوامل في نجاح القوانين والتشريعات التي تتخذ لتنظيم الحياة الاجتماعية احترام الناس لها ، وتجاوبهم العاطفي والنفسي مع أهدافها ، وإيمانهم بحقها في التنفيذ والتطبيق " وهذا ما لا يتوفر للمسلمين إلا بالنسبة إلى أحكام الشريعة الإسلامية والنظام الاسلامي .

وثانياً ، لأيجاد التوافق بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي من حياة الانسان المسلم ، وذلك أن الأنظمة الاجتماعية الأخرى غير الاسلام لا تعالج إلا جانب العلاقات الاجتماعية من حياة الانسان فارككة ، على الأغلب " الجانب الروحي الذي يشمل علاقة الانسان بربه وتنميته لارادته وأخلاقه ومثله . فإذا أخذنا تشريعاتنا للحياة الاجتماعية

ونظامها من مصادر بشرية بدلاً عن النظام الاسلامي لم نستطع أن نكتف بذلك عن تنظيم آخر ، أي الجانب الروحي منه ، ولا يوجد مصدر صالح لتنظيم حياتنا الروحية إلا الاسلام ، ولأجل ذلك ينشأ التناقض حينئذ بين طريقة تنظيم حياتنا الروحية المستمدة من الاسلام وطريقة القوانين الوضعية في تنظيم الحياة الاجتماعية ، لأن الطريقتين مختلفتان ومتعارضتان في أسسهما وقواعدهما مع أن الحياة الروحية والحياة الاجتماعية متفاعلتان ونتيجة ذلك أن يسود القلق ويتأرجح الفرد المسلم بين التيار الروحي والتيار الاجتماعي ، ويعيش في حالة تناقض بين المصادر التي يستلهمها في تنظيم حياته الروحية ، والمصادر التي تنظم حياته الاجتماعية ..

وعلى العكس من ذلك كله ، إذا اتخذنا الاسلام قاعدة للتنظيم والتشريع في مختلف شؤون الحياة الروحية والاجتماعية فاننا بذلك نبني حياتنا كلها على أساس قاعدة واحدة وهي الاسلام ، بدلاً عن قاعدتين متناقضتين .

وثالثاً ، أن تبني الأمة للنظام الاسلامي المرتبط بعقيدتها وتأريخها بدلاً من الأنظمة والمذاهب الاجتماعية الأخرى ، يساهم بدرجة كبيرة في المعركة التي تخوضها الأمة ضد الكافر المستعمر منذ غزا العالم الاسلامي يحيوشه العسكرية والفكرية ، لأنه يحررها من التبعية الفكرية لمذاهب المستعمرين أنفسهم . ويؤكد للامة شخصيتها العقائدية الخاصة ، ووجودها المتميز . ويقضي

على كل أنواع الأفكار التي نشرها الكافر المستعمر بقصد اعاقه حركات التحرر في العالم الاسلامي .

ومن ناحية أخرى أن شعور الأمة الاسلامية بأن النظام الإسلامي مرتبط بتاريخها وأجنادها ، ومعبر عن اصالتها ، ومنقطع الصلة تاريخياً وفكرياً بحضارات المستعمرين ، يجعل ضمير الفرد الشرقي المستعمر منفتحاً عليه ، بينما ينكمش تجاه الأنظمة المستمدة من الأوضاع الاجتماعية في بلاد المستعمرين ويعيش حساسية شديدة ضدها ، وهذه الحساسية تجعل تلك الأنظمة حق ولو كانت صالحة ومستقلة عن الإستعمار من الناحية السياسية غير قادرة على تفجير طاقات الأمة وقيادتها في معركة البناء فلا بد للأمة ، اذن بحكم ظروفها النفسية التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتصل به من اقامة نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضارية لا تمت إلى بلاد المستعمرين بنسب . وهذه الحقيقة الواضحة هي التي جعلت عدداً من التكتلات السياسية في العالم الإسلامي تتردد في بعض الأحيان إلى فكرة متخلفة ذهبت مرحلتها التاريخية وهي اتخاذ القومية نفسها فلسفة وقاعدة للحضارة ، وأساساً للتنظيم الاجتماعي حرصاً منهم على تقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كاملاً غير أن القومية في الحقيقة ليست إلا عبارة عن انتماء الفرد إلى مجتمع معين له تاريخه ولغته وليست فلسفة ذات مبادئ ، ولا عقيدة ذات أسس ، ولا تعني رأسمالية ولا اشتراكية ولا ديمقراطية ولا دكتاتورية ولا كفراً

ولا إيماناً ، بل هي بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معينة تجاه الكون والحياة وفلسفة خاصة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي .

ويبدو أن كثيراً من الحركات القومية أحست بذلك أيضاً وأدركت أن القومية كمادة خام بحاجة إلى الأخذ بفلسفة اجتماعية ونظام اجتماعي معين وحاولت أن توفق بين ذلك وبين أصالة الشعار الذي ترفعه فنادت بالاشتراكية العربية . نادت بالاشتراكية لأنها أدركت أن القومية وحدها لا تكفي بل هي بحاجة إلى نظام ونادت بها في أطار عربي قفاديا لحساسية الأمة ضد أي ستار أو فلسفة مرتبطين بعالم المستعمرين فحاولت عن طريق توصيف الاشتراكية العربية تغطية الواقع الأجنبي المتمثل في الاشتراكية من الناحية التاريخية والفكرية وهي تغطية كشفتها حساسية الأمة التي تحدثنا عنها لأن هذا الأطار القلق ليس إلا مجرد تأخير ظاهري وشكلي للمضمون الأجنبي الذي تمثله الاشتراكية والافأي دور يلعبه هذا الاطار في مجال التنظيم الاشتراكي " وأي تطوير للعامل العربي في الموقف وما معنى أن العربية كلفة وتأريخ تطور فلسفة معينة للتنظيم الاجتماعي بل كل ما وقع في المجال التطبيقي نتيجة للعامل العربي . إن هذا العامل أصبح يعني في مجال التطبيق استثناء ما يتنافى من الاشتراكية مع التقاليد السائدة في المجتمع العربي والتي لم تحشم الظروف الموضوعية لتغييرها كالتزعجات الروحية

بما فيها الايمان بالله ، فالاطار العربي « إذن لا يعطي الاشتراكية روحاً جديدة تختلف عن وصفها الفكري والعقائدي المعاش في بلاد المستعمرين » وإنما يراد به التعبير عن استثناءات معينة وقد تكون موقوتة ، والاستثناء لا يغير جوهر القضية والاحتوى الحقيقي للشعار .

ولا يمكن لدعاة الاشتراكية العربية أن يميزوا الفوارق الأصلية بين اشتراكية عربية « واشتراكية فارسية واشتراكية تركية ، ولا أن يفسروا كيف تختلف الاشتراكية بمجرد اعطاء هذا الاطار القومي أو ذاك ، لأن الواقع أن المضمون والجوهر لا يختلف » وإنما هذه الأطر تعبر عن استثناءات قد تختلف من شعب إلى آخر لنوعية التقاليد السائدة في الشعوب .

وبالرغم من أن دعاة الاشتراكية قد فشلوا في تقديم مضمون حقيقي جديد لهذه الاشتراكية عن طريق تأطيرها بالاطار العربي فإنهم أكدوا بموقفهم هذا تلك الحقيقة التي قلناها وهي أن الأمة بحكم حساسيتها الناتجة عن عصر الاستعمار لا يمكن بناء نهضتها الحديثة إلا على أساس قاعدة أصيلة لا ترتبط في ذهن الأمة ببلاد المستعمرين أنفسهم ولا توجد هذه القاعدة إلا في الاسلام نفسه ، فالإسلام كقاعدة للنهضة الجديدة ، والنظام الإسلامي كصياغة لهذه النهضة هو الطريق الوحيد الذي يمكن للأمة أن تفتح عليه ، ولا تشم منه رائحة الخطر ولا تتبين فيه أصابع أولئك الذين داسوا كرامتها واستعمروها .

البنك اللاربوي في الإسلام

اطروحة للتعويض عن الربا «
ودراسة لكافة أوجه نشاطات البنوك
في ضوء الفقه الاسلامي .

كتبه سماحة المفكر الاسلامي الكبير السيد محمد باقر الصدر
نظام البنك اللاربوي :

سوف يقع حديثنا عن نظام البنك اللاربوي في فصلين :

أحدهما : في النقطة الرئيسية في البحث وهي طريقة انقاذ
البنك المزمع انشاؤه من التعامل بالربا « والذي يتمثل لدى
البنوك القائمة فعلا بصورة رئيسية في الإيداع لدى البنك بفائدة
والاقتراض منه بفائدة « والذي يعبر عن المصدر الرئيسي
للتناقض بين تلك البنوك وبين أحكام الإسلام .

وطريقة انقاذ البنك من التعامل بالربا « والقضاء على أساس

التناقض بينه وبين أحكام الإسلام يتم بتقديم اطروحة تنظم علاقاته بالمدعين والمستثمرين على أساس جديد يختلف عن نظام الإيداع والاقراض بفائدة (١) .

والفصل الآخر نستعرض فيه الوظائف الأساسية التي تمارسها البنوك القائمة فعلاً وما تشتمل عليه من خدمات وتسهيلات واستثمارات ، وندرسها في ضوء الأطروحة السابقة ، لنعرف حكم الشريعة الإسلامية بشأنها . وموقف البنك اللاربوي من مختلف تلك النشاطات (٢) .

(١) راجع لأجل التوسع علمياً في التخريجات الفقهية للفائدة الربوية وتحويلها إلى كسب محلل ، الملحق رقم (١) في آخر الكتاب .

(٢) لم نتبع في تصنيف البحث المنهج الأكثر شيوعاً الذي ينوع البحث إلى دراسة مصادر أموال البنك أولاً ، ودراسة استعمالاته لتلك الأموال ثانياً ، لأن هذا المنهج ينسجم مع وضع البنك الربوي وطبيعة نشاطه ، ولا ينسجم مع أطروحة البنك اللاربوي التي نحاول تقديمها ، إذ في البنك الربوي يمكن أن تدرس طريقة حصوله على الودائع الثابتة في نطاق البحث عن مصادر أموال البنك ، وتدرس طريقة استعماله لتلك الودائع في التسليف والاقراض في نطاق البحث عن استعمالات البنك لأمواله ، لأن حصول البنك =

الاطروحة الجديدة

تنظيم علاقات البنك بالمودعين والمستثمرين

تتكون الموارد المالية للبنك عادة من رأس المال الممتلك للبنك (أي رأس المال المدفوع مضافاً إليه الأرباح المتراكمة غير الموزعة) ومن الودائع التي يحصل عليها ويتمثل فيها الجزء الأكبر من موارده .

= الربوي على الوديعة الثابتة واستعماله لها في مجال الاقراض عمليتان مستقلتان يمكن دراستها تبعاً .

وأما في البنك اللاربوي فلا يمكن فصل هذين الأمرين أحدهما عن الآخر ، لأن حصول البنك اللاربوي على الوديعة الثابتة واستعماله لها يمثلان معاً جزءين من عملية واحدة وهي : المضاربة ، فلا بد من دراسة المضاربة بكل عناصرها ، ولا تصح تجزئتها وتفكيك بعض جوانبها عن بعض .

وهذا ما جعلنا نؤثر تصنيف البحث بالطريقة التي اتبعناها لنبرز في الفصل الأول عملية المضاربة بكامل جوانبها المترابطة وان أدى ذلك إلى دمج الحديث عن بعض استعمالات البنك بالحديث عن مصادر أمواله في فصل واحد .

وهكذا .. ندرس في الفصل الأول الأطروحة المقترحة التي تنبغي أن تقع ، وندرس في الفصل الثاني الواقع القائم للبنوك وما يضم من نشاطات على ضوء تلك الأطروحة .

وتنصب أهم نشاطات البنك الربوي على الاقتراض بفائدة أو بدون فائدة (فإن قبوله للودائع الثابتة اقتراض بفائدة ، وقبوله للودائع المتحركة اقتراض بدون فائدة كما سيأتي) ثم الاقتراض بفائدة أكبر . ويتكون دخله الربوي من الفائدة التي يتقاضاها - في حالة اقتراضه بدون فائدة - أو من الفارق بين الفائدتين في الحالة الثانية .

ويستمد البنك الربوي أهميته في الحياة الاقتصادية من كونه قوة قادرة على تجميع رؤوس الأموال العاطلة باغراء الفائدة التي يعطيها للمودعين ودفعها إلى مجال الاستثمار باسم قروض لرجال الأعمال ومختلف المشاريع التي تحتاج إلى تمويل .

وعلى هذا الضوء نعرف أن العلاقة التي يمارسها البنك مع المودعين من ناحية « ومع المستثمرين من ناحية أخرى ، هي علاقة وسيط بين رأس المال والعمل إذا نظرنا إلى طبيعتها الاقتصادية . وأما إذا نظرنا إلى طبيعتها القانونية أي إلى الصياغة القانونية لتلك العلاقة في المجتمع الرأسمالي نرى أن القانون صاغها عن طريق تجزئتها إلى علاقتين قانونيتين مستقلتين : أحدهما : علاقة البنك بالمودعين بوصفه مديناً وبوصفه دائنين ، والأخرى : علاقة البنك مع رجال الأعمال المستثمرين الذين يلجأون إلى البنك للحصول على المبالغ التي يحتاجونها من النقود « وفي هذه العلاقة يحتل البنك مركز الدائن ، ورجال الأعمال مركز المدين .

ومعنى هذا أن البنك لم يعد في الأطار القانوني مجرد وسيط بين رأس المال والعمل « أي بين المودعين والمستثمرين ، بل أصبح طرفاً أصيلاً في علاقتين قانونيتين ، وانعدمت بحكم ذلك أي علاقة قانونية بين رأس المال والعمل بين المودعين والمستثمرين ، فأصحاب الودائع ليس لهم أي ارتباط قانوني برجال الأعمال وإنما هم مرتبطون بالبنك ارتباطاً دائن بمدين ، كما أن رجال الأعمال المستثمرين غير مرتبطين بأحد سوى البنك بالذات الذي يدخلون معه في علاقة مدين بدائن .

والبنك بوصفه مديناً للمودعين يدفع اليهم الفائدة إذا لم تكن ودائعهم تحت الطلب ، وباعتباره دائناً للمستثمرين يتسلم منهم فائدة أكبر .. وبذلك يرتبط نظام الأبداع والأقراض بالربا المحرم في الاسلام .

والفكرة الأساسية التي أحاول عرضها لتطوير البنك على أساس اسلامي يصونه من التعاطي بالربا تتركز على تصنيف الودائع التي يتسلمها إلى ودائع ثابتة وأخرى متحركة (جارية) ، ففي الودائع الثابتة ترفض الصياغة القانونية الآتية الذكر بعلاقة البنك بالمودعين والمستثمرين ، وتعطى بدلاً عنها صياغة قانونية أخرى تنشأ بموجبها علاقة قانونية مباشرة بين المودعين والمستثمرين ويمارس البنك ضمنها دوره كوسيط بين الطرفين ، وبذلك تصبح الصياغة القانونية لعلاقة البنك بالمودعين والمستثمرين أكثر

انطباقاً على واقع تلك العلاقة .

فكما إذا نظرنا إلى واقع هذه العلاقة بصورة مجردة عن أي طابع قانوني نجد انها لا تخرج عن معنى الوساطة يقوم بها البنك لايصال رؤوس الأموال التي تتطلب مستمراً إلى المستثمرين الذين يطلبون رأس مال يستثمرونه .. كذلك حين ننظر إلى علاقة البنك بالطرفين في اطار الصياغة القانونية المقترحة التي تنشأ فيها الصلة بين المودعين المستثمرين مباشرة، فانها لا تبتعد ضمن هذه الصياغة عن وضعها الطبيعي كوساطة يمارسها البنك بين رأس المال والعمل .

هذا في مجال الودائع الثابتة ، وأما الودائع المتحركة (الجارية) فلها وضع آخر في الأطروحة المقترحة يأتي الحديث عنه بعد ذلك .

وسوف نتناول أولاً تنظيم علاقات البنك بالمودعين للودائع الثابتة والمستثمرين ، وتوضح كيف تصاغ بشكل تنشأ فيه الصلة مباشرة بين المودعين والمستثمرين ويمارس البنك اللاربوي دور الوسيط بين الطرفين ، ثم تتكلم عن تنظيم علاقات البنك باصحاب الودائع المتحركة .. ولكن قبل البدء بذلك لا بد أن نحدد ما نقصده من الودائع الثابتة والمتحركة .

تقسيم الودائع الى ثابتة ومتحركة

الودائع الثابتة ، (الودائع لأمد) عبارة عن المبالغ التي

يودعها أصحابها في البنك بقصد الحصول على دخل عن هذا الطريق يتمثل فيما يتقاضونه من الفوائد « وهؤلاء قد يستهدفون استثمار أموالهم عن هذا الطريق باستمرار ، وقد يُقَدِّمون على هذا الاستثمار مؤقتاً بانتظار فرصة مناسبة للتشغيل .

والودائع المتحركة ، (الودائع تحت الطلب التي تكون الحساب الجاري) هي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك بقصد أن تكون حاضرة التداول والسحب عليها لحظة الحاجة ، وفق متطلبات العمل التجاري ، أو حاجات المودع كمستهلك . ولا يتقاضى هؤلاء عادة فائدة من البنوك على هذه الودائع ، كما انها تكون تحت الطلب دائماً « بمعنى ان البنك يلتزم بدفعها متى ما طُوبى بذلك « خلافاً للودائع الثابتة ، فان أصحابها يتقاضون فوائد عليها ولا يلتزم البنك بدفعها فوراً متى طُوبى بذلك .

وهناك قسم ثالث من الودائع ، تلتقي فيه خصائص القسمين السابقين وهو ودائع التوفير التي يودعها الموفرون في البنك وينشؤون بذلك حساباً في دفتر خاص واجب الترقيم عند كل سحب أو ايداع . وتلتقي ودائع التوفير مع الودائع المتحركة في امكان السحب منها متى شاء المودع ، خلافاً للودائع الثابتة التي لا يلتزم البنك بوضعها تحت الطلب دائماً . كما أن ودائع التوفير تلتقي مع الودائع الثابتة فيما تفرضه البنوك الربوية من

فوائد للموفرين كما تفرضها لأصحاب الودائع الثابتة .

ونظراً إلى أن البنك يسمح للموفر بالسحب من حسابه متى شاء ، ورغبة منه في اغرائه بعدم السحب مهما أمكن ، يكتفي بتقييد فائدة لحساب العميل الموفر على أساس أدنى رصيد في حساب التوفير خلال الشهر .

وإذا أردنا أن نقسم الودائع تقسيماً يشمل ودائع التوفير أيضاً أمكن أن نقرر : أن الودائع أما ودائع تحت الطلب ، أو ودائع لأمد .. والقسم الأول هو الودائع المتحركة (الحساب الجاري) ، والقسم الثاني ينقسم بدوره إلى : ودائع ثابتة ، وودائع توفير . ولكننا الآن سوف نتحدث بصورة رئيسية عن القسمين الأساسيين وهما : الودائع الثابتة ، والودائع المتحركة ، وفي ختام الحديث عن الودائع الثابتة سوف ندرس موقف البنك اللاربوي من ودائع التوفير وأوجه الفرق بينه وبين موقفه من الودائع الثابتة .

تنظيم علاقات البنك

في مجال الودائع الثابتة

إن عملية إيداع هذه الودائع الثابتة لدى البنك - أي أقراضها للبنك - وعملية تقديمها من قبل البنك لرجال الأعمال المستثمرين يمكن دمجها في علاقة واحدة تسمى في مصطلحات الفقه الاسلامي بـ « المضاربة » .

مفهوم المضاربة في الفقه الاسلامي :

والمضاربة يختلف مفهومها في الفقه الاسلامي عن منطلحها في الاقتصاد الحديث .. فهي في الفقه الاسلامي : عقد خاص بين مالك رأس المال والمستثمر على انشاء تجارة يكون رأسمالها من الأول والعمل على الآخر ، ويحددان حصة كل منهما من الربح بنسبة مئوية ، فان ربح المشروع تقاسما الربح وفقاً للنسبة المتفق عليها ، وان ظل رأس المال كما هو ولم يزد ولم ينقص لم يكن لصاحب المال إلا رأس ماله ، وليس للعامل شيء .. وان خسر المشروع وضاع جزء من رأس المال أو كله تحمل صاحب المال الخسارة ، ولا يجوز تحميل العامل المستثمر وجعله ضامناً لرأس المال إلا بأن تتحول العملية إلى اقراض من صاحب رأس المال للعامل ، وحينئذ لا يستحق صاحب رأس المال شيئاً من الربح (١) .

هذه هي الصورة العامة للمضاربة في الفقه الإسلامي •

اعضاء المضاربة المقترحة :

ولكي نقيم العلاقات في البنك اللاربوي على أساس المضاربة بالنسبة إلى الودائع الثابتة يجب أن نتصور الأعضاء المشتركين في

(١) لاحظ الملحق (٢) في آخر الكتاب للتوسع في فهم هذا الحكم من الناحية الفقهية والاستدلالية .

هذه المضاربة ونوعية الشروط والالتزامات والحقوق لكل واحد منهم .

إن الأعضاء المشتركين في المضاربة ثلاثة :

- ١ - المودع بوصفه صاحب المال ونطلق عليه اسم (المضارب)
- ٢ - المستثمر بوصفه عاملاً ونطلق عليه اسم (العامل أو المضارب)
- ٣ - البنك بوصفه وسيطاً بين الطرفين ووكيلاً عن صاحب المال في الاتفاق مع العامل .

ولكي نعرف النظام الذي يتبعه البنك في المضاربة بالودائع الثابتة لا بد أن نشرح الشروط التي يجب توفرها في أعضاء المضاربة ثم نحدد حقوق كل واحد منهم .

شروط الأعضاء

إن البنك بوصفه الوسيط بين رأس المال والعمل لا يقوم بدوره هذا في الوساطة والتوكل عن صاحب المال إلا في حالة توفر شروط معينة في المودع وفي العامل المستثمر .

الشروط المفروضة على المودع :

يشترط البنك في توكله على المضارب أي المودع واستثمار وديعته عن طريق المضاربة ما يلي :

- ١ - أن يلتزم المودع بملازم شرعي بإبقاء وديعته مدة لا تقل عن ستة أشهر تحت تصرف البنك ، فإذا لم يوافق المودع على

ذلك لم يسمح له بالاشتراك في عقود المضاربة ، ولم يقبل البنك التوكل عنه في هذا المجال .

٢ - أن يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للمضاربة والشروط التي يتبنى ادراجها في تلك الصيغة .

٣ - أن يفتح المودع وديعة ثابتة حساباً جارياً مع البنك وهذا الشرط قابل للتغيير تبعاً لظروف الاستثمار وحاجة البنك إلى الودائع ليضارب بها ، فقد يرفع هذا الشرط عند الحاجة إلى ودائع ثابتة للمضاربة ليكون ذلك مشجعاً على استقدام مودعين جدد .

ولا يعتبر بعد ذلك حجم معين في الوديعة الثابتة التي تدخل مجال المضاربة بل يمكن قبولها ولو بلغت من الضالة إلى درجة لا تتيح انشاء مضاربة مستقلة على أساسها ، لأن البنك لا يربط كل وديعة بمضاربة مستقلة ، وإنما تمتزج كل وديعة بغيرها في بحر الودائع الثابتة ، وتنصب عقود المضاربة على مجموعات من هذا البحر ، فلا مانع من ضالة حجم الوديعة الثابتة التي يتقدم بها المودع .

الشروط المفروضة على المستثمر :

وأما شروط التوسط بالنسبة للمضارب أي العامل المستثمر التي لا يقدم البنك بدونها على التوسط بينه وبين المودعين والاتفاق

معه على المضاربة بعمولة فهي :

١ - أن يكون أميناً ، وأن يشهد على أمانته ووثاقته شخصان يعرفها البنك .

٢ - أن تحصل للبنك القناعة الكافية بكفاءة المستثمر وقدرته على استثمار الأموال التي سيأخذها من البنك في مجال قليل المخاطر ، أو على الأقل يتوقع البنك فرصة طيبة في ذلك المجال ، وأن تكون للمستثمر خبرة سابقة في المجال الذي سيستثمر المال فيه .

٣ - أن تكون العملية التي يريد العامل استثمار المال فيها محددة ومفهومة لدى البنك بحيث يستطيع البنك أن يقدر نتائجها ويدرس احتمالاتها .

٤ - يفضل من كان له سبق تعامل مع البنك وسابقة حسنة ، على غيره .

٥ - أن يخضع للشروط التي يملها البنك عليه في العرض ، وهي :

أ - الشروط التي تتعلق بتقسيم الأرباح وفقاً لما يأتي بعد لحظات .

ب - أن تكون جميع الأعمال المالية للمستثمر المتصلة بذلك الاستثمار الخاص بواسطة البنك ، بأن يفتح فيه الحساب الجاري للمضاربة ويودع فيه ودائعها المتحركة .

ج - أن يلتزم بسجلات دقيقة ومضبوطة في حدود استثمار
مال المضاربة (وقد يمكن الزامه بأن تكون قانونية
وذلك بشهادة محاسب قانوني) (١) .

(١) وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن البنك اللاربوي يمسك
عن التعامل مع التجار والصناع الذين لا يمسكون حسابات ولا
يعرفون بالتحديد مقدار أرباحهم السنوية ، والذين يشكلون في
الدول المتخلفة عادة أكثرية رجال الأعمال من التجار والصناع ،
بل أن البنك اللاربوي يتعامل مع هؤلاء في مضاربات خاصة
ومحدودة ، من قبيل أن يتقدم أحدهم إلى البنك طالباً تمويله
على أساس المضاربة بمبلغ محدد من المال لشراء صفقة معينة من
الحنطة وتصريفها خلال الموسم ، فيتفق معه البنك على ذلك
ويلزمه باتخاذ سجلات دقيقة ومضبوطة في حدود تلك الصفقة
التي وقعت المضاربة عليها ، وإن لم يكن لدى العميل سجلات
مضبوطة بالنسبة إلى مجموع عمله التجاري . هذا في حالة اتفاق
الشخص مع البنك على المضاربة بصفقة تجارية محددة ، وأما
في حالة انشاء الشخص محل تجاري على أساس المضاربة فلا بد
أن يكون العمل في المحل التجاري كله على أساس السجلات
المضبوطة . وأما الإلزام بمحاسب قانوني فهو ممكن فيما إذا كان
العامل المضارب شركة ذات مسؤولية محدودة أو مساهمة أو
تاجراً كبيراً .. وأما في صفار التجار والصناع الذين ينشؤون

د - أن يفتح البنك اضبارة لكل عملية مضاربة يرفق فيها كل ما يتعلق بتلك العملية من مخبرات تبدأ بعقد المضاربة الموقع عليه من قبل العامل ، ويشترط على العامل أن يزود البنك بجميع المعلومات عن سير دورة حياة عملية المضاربة من ساعة تنفيذ عقد المضاربة ، اي من ساعة شراء المادة المتفق عليها ، وما شاكل ذلك ، حتى انتهاء العقد ، وتشمل هذه المعلومات تقلبات الأسعار الواقعة فعلا والمحتملة من قبل العميل ، واسعار البيع التي تقل عن اسعار الشراء ..

وطريقة الاتصال بالبنك وتزويده بهذه المعلومات يحددها البنك نفسه ، وباستطاعته أن يهيئ استمارات لهذا الغرض ، على أن يكون للعميل الحق في الاتصال التلفوني إذا كان ذلك ضروريا .

وهناك شروط خاصة بالعمل نفسه وظروفه ، تختلف من عمل إلى آخر ، لا يمكن تحديدها بصيغة عامة .
ولدى توفر شروط التوكل بالنسبة إلى المودع والمستثمر يقوم

=محلات تجارية صغيرة على اساس المضاربة مع البنك اللاربوي أو يتفق معهم البنك على صفقات معينة محددة فبامكان البنك ان يعين محاسباً قانونياً او اكثر لسجلات مجموع تلك المضاربات ويقتطع اجوره من مجموع ارباحها حسب النسبة قبل التوزيع .

البنك بدوره كوسيط في المضاربة بعد أن يدرس ربحية المشروع الذي تقدم العامل طالباً تمويله عن طريق المضاربة على ضوء مختلف الظروف الموضوعية .

وعلى البنك أن يسعى جاهداً لتوفير المضاربة الناجحة ، ولا يجوز له تأجيل استثمار الودائع الثابتة التي يتسلمها ولا التماهل في تهيئة الفرصة المناسبة للمضاربة الناجحة بها بقصد توفير سيولة نقدية في خزائنه ، او ايثارا لاستثمار امواله الخاصة على اموال المودعين .

فهرس

صفحة

٥

كلمة الناشر

في الفلسفة

٩

اليقين الرياضي والمنطق الوضحي

دراسات قرآنية

٢٥

دروس من القرآن الكريم

٣١

العمل الصالح في القرآن

٤٣

الحرية في القرآن

دراسات في حياة الائمة من اهل البيت

٥٧

دور الائمة في الحياة الإسلامية

مع حركة الاجتهاد

٧٣	الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد
٨٥	الفقه والاصول
٩٠	الفهم الاجتماعي للنص في فقه الامام الصادق

في الاقتصاد الاسلامي

١٠٣	الجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي
١١٨	دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي
١٣٦	النظرية الإسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية
١٦٠	النظام الإسلامي مقارنة بالنظام الرأسمالي والماركسي
١٧٦	البنك اللاربوي في الإسلام